

1155



1100

انتقل الى العبد الحقير المعترف بالذنب والتقصير
درويش عبد الرحيم ابن المرحوم الحاج أحمد بك دفتري
زاده في سنة ١٢٣٧

ثم انتقل الى ملك الفقير
سري الكريدي والي ولايت
رضه زاده
١٣٠٧
شعبان
٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون نرتقم بالخير

سبحانك اللهم وبحمدك على آلائك وصلواتك على افضل انبيائك وخير اصفيائك وعلى آله واصحابه قاهري اعدائك وناصري اوليائك والتابعين بالاحسان لاولائك قوله الحمد هو الثناء بالجميل الخ المحمود هو وصفا لمختار بالجميل مطلقا على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم قال في الكشاف بعد ما قال وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة واما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الذي ينبئ عن تعظيم المنعم المختار فمقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان والجنان والاركان واما المدح فمرادف للحمد على ما يستفاد من سوق الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقا على الجميل بخلاف الحمد فان العرب يمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤ على صفائها وقال صاحب الكشاف في موضع آخر منه ولكل ذي لب وراجع بلى بصيرة وذهن لا يخفى ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نعى الله تعالى هذا على الذين ازل منهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا وقيل العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك انهم رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر مخبرا عن رضى واخلاق محمودة ومقبولية المثال القائم بل هو مصنوع ع لبيان كلام العرب والمشهور ان اللام في الحمد للاستغراق وزوده صاحب الكشاف وجعله للتعريف الجنس بناء على ان المتبادر الشائع في الاستعمال كما في المصادر وعند فقد قرائن الاستغراق او بناء على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق وصرح في الكشاف بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد له تعالى بناء على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتدأ فهو مقصود على الخبر فمعنى الحمد لله يفيد حصر الجنس على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني على شرح التلخيص قد يفيد ما افاده الاستغراق لان حصر الجنس على شيء يفيد حصر جميع افراده عليه وهو كذلك بل هذا ابلغ من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على الحصر الا ان يجعل اللام الجارة للتخصيص فحاصل معنى قول الحمد هو الثناء الخ ان كل حمد من حامد ومن مدح وان اجري على غير الله تعالى لانه مبدأ الكل ومختر عه ومدح نفائس يا او دابة عجيبة فهو راجع الى مدح الصانع ونعم ما قال الشيخ العيني اذا كنت اثنينا عليك بصالح فانت كما نثني وفوق الذي نثني وان جرت الالفاظ يوما بمدحه لغيرك انسانا فانت الذي نعني او جميع الحمد لله تعالى على ان المراد بالمحمدة ما يحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمستاهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى قوله في تعقيب اسمى التسمية بالتحميد ذكر بعد قوله بعدما تيمن بالبسملة لانه لا اقتداء في تعقيب التسمية للتيمن بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك الحميد قوله واتباعا لما ورد في الابتداء الى قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اقطع لكن الامتثال يتحقق بمجرد ابتاع التسمية والتحميد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور اولا بخلاف الاقتداء والتعليل بما ناسب وبما وقع عليه الاجماع قوله بما وقع عليه الاجماع وما وقع في بعض المصنفات من ترك الكتبة لا يدل على الترك قوله وما يتوهم من تعارضهما وجه التوهم ان المفهوم الكل من الابتداء المذكور الابتداء الحقيقي وليس له زيادة يتحقق وتجري فلا يمكن معارضة لامرين مرتبين اصلا في الابتداء باحدهما يأتي الابتداء بالآخر قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء

2

اي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الابتداء في آن مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بآخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافيا وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والحمدلة الابتداء حال كون المبتدأ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء مستعينا بامر وابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضا هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذكر لا ما ذكر وهذا النظر ايضا يتوجه على تقدير حمل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا بامر آخر في آن واحد وههنا ابتداء الكلام ملابسا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا يجتمعان في آن ويمكن الدفع ايضا بمثل التأويل المذكور وهو ان يقال معنى الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدأ بحيث قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء قوله ولا يخفى ان الملابسة يعم وقوع الابتداء الى قوله فيكون ان الابتداء آن التلبس بهما ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل حينئذ لا حاجة اليه ونقل عن بعضهم نقصدي هذا البحث انه يعني ان الملابسة على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة والآخر الاتصال والمراد هو هذا المعنى الثاني فعلى هذا يكون ان الابتداء ان ذكر الحمدلة بل ان ذكر المعنى في الحمد لله اوفى احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس اي متصل بالحمدلة وهو كذا وبالبسملة لان الحمدلة متصل بالبسملة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة لان آن وقوعهما واحد والصعوبة التي يتراءى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابسة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفا لانها اذا اخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله ويذكر قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه او بعده فلا يستقيم قوله فيكون ان الابتداء آن التلبس بهما انتهى وفيه نظر لان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الكلام المقصود من الحد يشير على تقدير حمل الباء للملابسة ملابسة المبتدأ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما قوله ويذكر قبل الابتداء بلا فصل نقل عنه يعني في الحاشية بجميل العطف على بالشيء او على وجه الجزئية انتهى اي على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا وفيه وفي توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما باللسان او الكتابة والآخر بالجنان او يكونان بالجنان لجواز استحضار شيئين معا بالبال والقول وبالله التوفيق البداءة المذكورة في الحديث بمعنى التقديم قال في المعرب بدأ بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديث ان كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجذم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر ان الاستعانة في تقديم شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى التكلف في دفعه قوله على نهج حصول صورة يعني يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وعلى هذا المعنى الحمد الخ فيه رد على المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وامتيازها بالاحوال والاوصاف قوله بلا عمل ودخل الغير لتعلق معنى كون التعقل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه

يكون صيغة التفعل للتكلف بل لاتخاذ بما قبل في التكبر وكحو تفعل التوحد كلات الا ان الاتصاف بالوصف الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات ما تنتم اسعدك الله تمت كاتب

كيف وتجز الطيبي بصيغة من الامر مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو مستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقا بالصيرورة على سبيل التجوز فح لو قال بلا ملاحظة صيغة بدل بدون صيغة لكان اظهر واولى ونقل عنه على قوله ومنه التولد ومنه الترجح فان اريد بالصيرورة مطلق الكون فالامر كذا وان اريد الكون بطريق الانتقال فلابد ان يجرد عن معنى الانتقال في صفته تعالى لاستحالته عليه قوله واما التكلف نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعتبر ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابل به ههنا لان فيه خصوصية زايدة ليست في اصل التكلف وقيل ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه نوع منه وترتبه عليه ما ذكر قوله ولما استحال اى التكلف في شانه تعالى لان معناه ان يتعاني الفاعل ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو ممتنع في شانه تعالى لانه متصف بالوصف الذاتية ازلا وابدا قوله يحمل على الكمال اى مجازا اذ لا يتعانى ولا يتكلف في العادة غالبا الا بالكامل قوله الاتصاف بالوصف الذاتية اى على تقدير كون التفعل للصيرورة او الكاملة اى على تقدير كونه للتكلف قوله مع ملابسة جلال الذات فتبدر لكل من الاتصافين واعلم انه قد يكون التفعل بمعنى الاستفعال اى الطلب نحو تكبر وتعظم اى طلب ان يكون كبيرا او عظيما وما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل بل اولى ومعنى طلب الوحدة اقتضاؤها ذاتا قوله لبعيد ان آية نبينا اعظم من آية ساير الانبياء بناء على ان يكون المراد بافراد الحجج التي جمعت اى بالقياس الى الحجة لكل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج ذلك فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الاتم التي اكرم بها الانبياء على ان تكون الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا من آية ساير الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الاتم مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الاتم وان كان بعضها حجة نفسه عليه السلام وح لا يفيد بسطوع جميع حججه بل بسطوع بعضها و المقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه لمعنى كونه من هذا القبيل ان اضافته بمعنى من بيانية او بل مذكور في كتب النحو مثل ذلك الكمال ونقل عنه ايضا وانما يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفايدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام يستلزم تأييده بغير الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة والكلام في واضح بيانه كهو في ساطع حججه قوله او على تقديرها في نظم الكلام فصل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان اما مذكورة في نظم الكلام لان كثيرا ما ذكروها في نظايره وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير حكمه بانها مقدرة ومرادة في المعنى وهي كالملفوظة قوله بطريق تعويض الواو عنها اه اشارة الى جواب سوال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه ح يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم وفي فصل الخطاب بل غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك لو كان الواو لم يؤت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان جميع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين وزد ورد بعض الفضلاء في انه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنه ام لا وابعا حفظ العلامة

السكاكي في جمعه بين الواو واما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففي العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى والمناسبة سهل قوله القواعد جمع التي عليها وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القواعد المسايل الاصولية اذ لابد منها في استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسايل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتقاد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل ونقل عنه ايضا وقد يقال عقايد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسايل الاصول واساس تلك الاصول الكلام وفيه فوات مقابلة العقايد بعلم الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير المسايل الكلامية مع انها المتبادر منها قوله يستلزم الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه لان التي عليها في اللغة الاساس فيكون المعنى اساس اساس عقايد الاسلام وهو لا يجري غير الكلام انتهى وفيه ان قوله وهو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاول مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية ونقل عنه ايضا فان قلت اولا العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كونه الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسايل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان الاساس الاساس اساس فالكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية يشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذواتها المتبادر من اساس الشيء هو اساس بالذات فلا يسلم فاساس الشيء ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكلام هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى وقيل ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء اساس الاساس فلا يتوهم من العبارة فالتوجه في جانب الاعتراض ولعل المراد بالتأمل قوله ادلتها التفصيلية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه قوله جزء منه اى من هذا العلم وهو الكلام قوله اشارة الى فايدة من فوايده نقل عنه لان الفايدة منحصرة فيه على ما هو ظاهر قوله هما متحدان بالذات قال الشارح رحمه في شرح التلخيص لجامع الدين اعني الاحكام والطاعة والملة هي الطريق الثابتة من النبي عليه السلام المعبر عنه بوضع الهي سايق الى الخيرات الحقيقية والسعادة الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه السلام لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم له وقال الفاضل الدمعاني في شرح دیباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي عليه السلام الذي يستند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم فلا يسند الى الله تعالى ولا الى آحاد الامة بخلاف الدين بالحكم قوله لكونه اشهر فيكون بمنزلة عطف البيان قوله وطي الكشح كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر الملزوم واراد اللازم والمعنى طاويا في المقال عن الاطالة اى معرضا في المقال عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة تخييلا وترشيحا وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت له الكشح تخييلا وبجعله رشحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة ايضا قوله ولما تقدم المتبوع اه جواب سوال هو ان يقال لما كان البدل والمبدل منه هو المجموع وجب

ان يجري الاعراب في آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلامين مبنيين على حدة وعقبه بتابعه قوله الجملة الثانية انشائية يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون من قبيل العطف الجملة الفعلية الانشائية على الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعرابه وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء ويكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر مبتدأ محذوف على تقدير السؤال كما ذكر في كتب النحو فيكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على تقدير الثاني واما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص قوله ان التوكل فيه انه يرد الاشكال في عطفه على ما عطف عليه لانه اخبار جزما قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة فيه نظر اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف في قصة آدم فصيغة عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة وقال قدس سره في موضع آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه اى المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني انه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطلب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع ويشترط المناسبة بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن ولا يشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد صرح بعضهم بانه نظير ما قال في عطف المفرد على المفرد في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن من ان الواو الثانية لعطف مجموع الصفتين الاخريين المتقابلين على مجموع الاوليين المتقابلين لانك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاوليين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل ان يكون الواو لعطف قصة اي مجموع جمل على قصة اخرى اي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى قوله ونعم الوكيل على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبلها على احد الوجهين فلا حاجة الى تقدير المبتدأ قبله اللهم الا ان يعقل المناسبة في الحكم التقدم والتأخر ايضا واما على الوجه الاخير وهو كون المخصوص خبر المحذوف فيحتاج الى التقدير قبله قوله فيما له محل من الاعراب اي ويجوز ان يكون معطوفا على حسبي باعتبار تضمنه معنى كحسبي الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد ثالث وجهي رد الشارح نوعه كما ان الاول رد لاول وجهه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه معنى كحسبي لان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف قدس سره في حاشية المطول قوله ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا اي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحد من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية وما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من المحكي اذ لا مجال للعطف ثم وما كان هذا مظنة ان يتوهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وتخيل دلالته على المطلق نفاه بقوله وليس هذا مختصا قوله

4

يحتمل ان يكون الواو من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف اعلم ان بعد الشارح ويل الذي عنه بعض الفضلاء يبعد اعتبر ملتفت اليه وهو وقلنا نعم الوكيل انما هو لجب المعنى اذ لا توجد بين الاخبار بان الله كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتد بها تحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ايضا لان المعنى ح وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وقلنا نعم الوكيل لكن هذا يصلح الزاما عليه حيث صحح به قول المص ردا على الشارح بعينه باتمّ قوله او عطف على الخبر المقدم اي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله ان قلت لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبرا لوجوب تقدم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا لفظية ليست محضة حتى يفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخبار والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجمل على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمن حسبنا معنى كحسبي واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال اصل الاستدلال وكون كل منهما عطف الجملة على الجملة اخبارية قوله ثم ان احسن المثال يعني قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدأ اي وهو ما اجهله ثم يمكن ان يقال الجواز كاف في الوضوح ولا يعتد بمعنى الحسن تامل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان يكون هذا الواو ابتدائية استئنافية وما الذي الجأهم الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط قوله لكل معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاوليين بمعنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب فقول المحشي ايجابا او سلبا مبني على ان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة هو ادراك وقوعها فقط ايجابا وسلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان ايجابا وسلبا وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لها لقلتهما قوله وخطاب الله تعالى المتعلق الخ الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب اي الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كالاباحة فيما فوق الاربعة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته قوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المتضمنة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم نحو كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاما فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار من الاعمال ليس تعلق الاقتضاء والتخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك هو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والحرمة والكراهة اقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو كذا فالتمثيل بهما انما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به ثم نبه ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب اي ما به التخاطب واما بناء على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم وانما بنى على ما ذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار

فانا ان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس بمتعلقة منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو الذكما القول
اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة والايجاب
والتحريم مرة اخرى وهذا كقول الشيخ ابي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فتأمل فيه كذا في التلويح
قوله ان عم الفعل الاعتقاد بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الكل ان الافعال مقابل الاعتقادات فلو كان المراد
هذا المعنى الاخير وهو خطا الا انه لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد
يلزم الحصار لم نقل عنه لان معنى التعلق في الاول كون معلوما العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر انسب الى الفهم فكذا الحال فيه وقد
فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلوم لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب وكذلك في الكلام في
غاية البداهة فالتعبير عنه بالتعلق به في غاية الركاكة قوله واستدراك قيد الشرعية اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله
ثم لا حاجة الى ذكر العبد قوله اللهم الا ان مستثنى من استدراك قيد الشرعية اي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله ثم و
التاكيد في انه اي قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك قوله او يجعل التوضيح للحكم الشرعي المطلق الحكم حتى لا حاجة الى الحمل
على التجريد او التاكيد فكل منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة في الحمل على هذا المعنى قوله فالمراد انما المعنى الاول
نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول اذ لا معنى لا فادة معرفته
التصديقات قوله وقد يجعل الحاصل عبارة اي نقل عنه وجه الجمع هو عدم التخلف في معنى التعلق ثم ولا يخفى ان حصول جهة التصديق
متعلقة بما هو حاصل فيه منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف
محض قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس الحمل اي يعني اذا اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس الحمل والى كيفية
الحمل لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالمنتسبين معا لكن تعلقها بالمحكوم
اقوى لانه مقتضي ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال له المنسوب و
للمحكوم عليه المنسوب اليه وايضا النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية الحمل في الحقيقة محكوم
به لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقد فيه ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد
بطرفيه تم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا هما بدون النسبة على ما لا يخفى الا
ان المراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه او بجزئه او بمتعلقه قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه
اي الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونها ادراك وقوعها او لا وقوعها قوله مثل وجود الواجب
ووحدته اي قولنا الواجب موجود والواجب واحد قوله ثم فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل لان المتبادر من
تعلق الاسناد الى كيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسندا ومنسوبا لا محكوما عليه ومسندا اليه ومنسوبا اليه على ما
لا يخفى قوله ثم انهم سموا اي ناظر الى قوله ولانهم عدوا النوافل اه وما سبق الى السبق لفا ونشرا على الترتيب قوله من قبيل
العطف اه فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شيء منهما مجرورا والمجرور
الثانية والاولى وليس شيء منهما معطوف ومعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية
علم التوحيد والصفات او ينصب على تقدير ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة

على الجملة مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين واصول الفقه الذي هو الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط الاستنباط
مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه قوله اعني من ذات الله تعالى بان يجعل
الموضوع اي موضوع الكلام ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها اليه او يجعل الموجود المطلق والمعلوم من حيث يتعلق
اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا قوله اما عند غيره فلان الصفة المطلقة اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه من الاعراض
الذاتية فعند من جعل موضوع الكلام الله فقط يكون البحث عن الاعراض الذاتية له وعن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراض
الذاتية مطلقا ولما كانت الصفة المطلقة عندهم اي المذكورين ولا قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم
مبحث التوحيد والصفات اشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث اخرى
مثل مبحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية قوله ولذا لم يعدوا اي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية
الوجودية لم يعدوا هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى الصفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال
صفات غير ذاتية والايجاد ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل وان لم يدل ذكر في اواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام
مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة اقول بين هذا النقل وبين الحكم المستفاد من قوله الا عند بعض
الشيعة منافاة قوله على ان الامامة اي فلا حاجة الى رجوعها الى الصفة ما فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في ابطال
كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا وذكر انه في اواخر شرح
المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية قوله هو امر
ما عطف عليه وهو قوله ولعله الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف على قوله تبركا بناء على اتحاد مؤدى اللام السببية و
اللام التعليلية والاول اظهر قوله قدم عليه للاهتمام اي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل
ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتطرق به الشبهة من اول الامر ومثل كون الموضع متعلقا بالسبيل بالحكم ومثل ازالة
توهم كونه دعوى بلا دليل والله اعلم بالصواب قوله لا ما توهم اشارة الى ان الاختصاص اضافي لا حقيقي قوله فان من طالع
نقل عنه وبهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معنى
قولنا معدة في كذا ان هذه المعاني تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما صرح الشريف الجرجاني في حواشي
المطول ونقل عنه ايضا حتى يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة قوله وذلك ان تقول فعلى هذا يكون المراد بمعرفة
الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعنى وسموا معرفة الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية بالفقه وفيه اشكال من جهة ان الماخوذ عن الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه
باعتبار الواسطة قوله التغاير الاعتباري كاف في الافادة اي في اطلاق لفظ الافادة فان التصديقات من غير اعتبار
حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة قوله يابى عنه لان التدوين والتمهيد والترتيب
لا يضاف عرفا الى الملكة نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلايم السياق لان تدوين المعلوم يؤذن تدوين العلم
عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم قوله لكن يرد على الاول

الاجوبة لم نقل عنه واما على باقي الاجوبة فينبغي ان يحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل التعبير عن الاحكام
انما هو من شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى وفيه ان هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل با
ليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سوال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه انه يعرف بالتامل قوله والتوفيق يعني ان بين
الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف للاحكام من المدونة فقيها
والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتاتى ذلك الا ان يجعل للفقه معنيين وقد عنه قد يطلق
الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول يتحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل
الجواب منع بطلان اللازم قوله لا يكون الا استدلاليا فيكون حاصل التعريف انا يعتبر معرفة الاحكام العملية عن الادلة
التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال قوله لا يتجشم الاكتساب اي لا يتكلفه يقال تجشم الامر اي تكلف مشاقه قوله للرسول عم
علم اجتهادي الخ في الازهار اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء فقال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء
وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب فيه وجهان فاذا جاز او وجب هل يجوز الخطا ام هم معصومون عن
الخطاء قلنا اجتهاد فيه وجهان وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو بقوله عم انما انا بشر اذا
امرتكم بشيء من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر اي اخطي واصيب كسائر افراد البشر كذا في شرح
المشكاة قوله تعريف الاحكام للاستغراق اي الالف واللام في الاحكام للاستغراق فيكون المعنى الفقه معرفة جميع الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه واما من لم يحمل للاستغراق واخرج على هذا القيد فالاعتراض وارد عليه اقول انما او
اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا قوله مثل ما مر من الكلام الخ اي الاعتراض
على تعريف الفقه ووجود الجواب عنه بعد قوله اي اولا فيه لان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على [illegible]
بيانا وهو كما يجب قوله اذ الاشتراك وهذا اي يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع احد الامرين
فالاولى ان يقول اذ لو كان [illegible] هذا الاطلاق بمجرد كونه مما يحتاج اليه [illegible] بالكلام فلا حاجة الى قيد الاول وهو
[illegible] وان كان السبب اولا ما يجب له فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص والاشتراك في كونه اولا ما يجب له واما ما نقل عنه ان
هذا تعليل لمعنى الفعل الذي هو حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ الاشتراك يقتضيه ما فيه [illegible] قوله واما
احتمال تسمية الغير جواب سوال كانه قيل وان لم يتم الذكر وجه التخصيص من هذه الحيثية لكن يتم في البلاد فيه
احتمال تسمية الغير بغير هذا الوجه فاجاب بانه [illegible] وفيه انه يجوز ان يكون علم التوحيد للاعتماد على
ما ذكر فظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية ايضا وفيه انه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض في الاول من الوجوه
قوله والتسمية بالكلام الخ كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتاخرين ولم يذكر [illegible]
والظاهر ان يؤخر عنهما اجيب عنه بقوله والتسمية كذا نقل عنه قوله لا بين الجنة والنار اي لا يكون منزلة مرتكب الكبيرة
فان الفاسق اي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة قوله ليس بمؤمن ولا
كافر عند الحسن بل منافق عنده على ما يجيء قوله الى الجاهر اي المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهر قوله فلا منزلة
بين المنزلتين عنده اي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمي الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين
المنزلتين كذا نقل عنه قوله يعني الاصلح يعني ذهب معتزلة البصرة الى انه يجب على الله ان يعطي العباد ما هو انفع

في دينه كذا نقل عنه قوله فالجبائي اعتبر الانفع اي في وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال اذا علم الله نفعا في العبد في دينه يجب
عليه وغير الجبائي لم يعتبر جانب علم الله بل قال يجب على الله تعويض العبد للثواب ان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلزمه
اي غير الجبائي من معتزلة البصرة ترك الواجب فيمن مات صغيرا الا فيمن مات عاصيا واما الجبائي فلا يلزم عليه العكس وهو المراد
بقوله فلزمه ما لزمه قوله بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير اي سواء كان انفع للعبد في الدين او في الدين والدنيا معا او لا يكون
انفع في شيء منهما [illegible] قوله ويحتمل ان يراد بهم اي على الاول ان يكون مقول القول حقائق الاشياء ثابتة قوله فكانهم هم
القائلون بنا على ادعاء ان غيرهم كالمعدوم قوله بملاحظة الحيثية اي الحيثية المطابقة حتى يتميز عن الصدق اي
الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لولا اعتبارها وملاحظتها يصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق انه الحكم
المطابق للواقع لان المطابقة بالكسر يستلزم المطابقة بالفتح لتلازمهما اذ لو وجد المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقا
ومطابقا بالنسبة الى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح ايضا فاذا لم يلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما
يصدق تعريف كل منها على الآخر فيجب ملاحظتها ولكن لا يلايمه لان الكلام في قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق بدل على ان الفرق بينهما في غير
ليس بهذا الاعتبار واما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا قائل به قوله يشير الى ان الصدق الاشاعة في الشيوع
مع الخصوص بالاقوال قوله اذ المنظور اولا تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق لما كان المطابقة معتبرة من جانب
الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في اصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت ولما كان اول المنظور في اعتبار المطابقة
من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار هذا لكن اتصاف الحكم بالحق
كان بالاعتبار على الشيء على ما هو عليه بحل كلام الشارح قوله وهذا اولى مما قيل الخ لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية
بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه قوله فان مفهوم قولنا الخ نقل عنه ان فيه رد على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة
الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يكون هي هي قوله فالمعنى ههنا كون الحكم يعني ان معنى حقيته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن
لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعنى تسومح وجعلت اي معنى الحقية ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم ايضا و
الا فظ ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة الواقع على ما لا يخفى لكن على هذا يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة
من جانب الواقع هو الحكم الجبائي الحقيقة قوله قلت بعد التسليم يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ قوله ويظهر الخ اي بما ذكرنا من ان معنى قولنا به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك
الشيء يظهر ان الضمير للشيء قوله وقد يجعل احدهما للموصول وهو الثاني لا الاول اذ لا صحة له [illegible] لكن ينتقض [illegible]
التعريف الخ واما باطنه وان امكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب بخلاف المتبادر واصطلاح
من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضمير للشيء وهو المراد بقوله وجعل
هو هو الخ قوله بعد تسليم الاستفادة الخ نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكر معرفا مساويا للمعرف كما يشعر به كلمة من
في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا بالذاتي بل يجوز ان اقول [illegible] المعنى المفهوم من المعرف
ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس به الانسان هو هو لانه من العوارض ولا شيء من العوارض
لا ان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان بدونه ما به الانسان هو هو واقول بعد تسليم الاستفادة

المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا انه لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد
اللوازم المذكورة لكن يرد عليه ان المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في الحاشية ايضا
قوله بطريق الاخطار بان لا يتصور تبعا وضمنا بل يلاحظ قصدا وفيه بحث نبه عليه في بعض الحواشي ايضا قوله زمان
تصور اللازم عن زمان آه نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال
تصور الملزوم واللازم بكل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر والمراد يستلزم تصورها تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم
تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم قلنا معناه ان تصوره يوجب تصور اللازم بدون فصل
ولعل ذلك انه يمتنع تغاير لحظتي التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في
تصور الذاتي كذلك ايضا اما بل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته
مجردا عنه كما ان امكان تصوره بدون الوصف امكان ملاحظته مجردا عنه قوله يلزم ان يجوز تصور الكنه بالوصف لانه يلزم
ح ان يكون كون تصور الكنه بدون الوصف جائزا وعدم كونه بدونه غير ضروري فيلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه
بدونه جائزا وان كان عدم كون تصور الكنه بدون الوصف جائزا يكون تصور الكنه بالوصف جائزا وهو المحذور قوله مع
الوصف لا به فان معنا بل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه قوله يعتبر الامكان بالنسبة آه نقل عنه وتوضيحه
ان قولنا الرومي الابيض المقيد ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى
ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى الاثر التصور الذي يكون
بدون الوصف لا كيفية نسبة الكون بدون الوصف اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا
لا بان يوجد ولا يوجد وصفها فما هو قوله على ان تصور الكنه آه جواب على تسليم الملازمة ايضا قوله اي ليس عدمه ضروريا
اي ليس عدم تصور الكنه بدون الوصف ضروريا سواء كان وجوده اي وجود تصور الكنه بدون الوصف ضروريا او غيره
بخلاف الذاتي فان عدم كون تصور الكنه بدون الذاتي ضروري فلا يكون ممكنا بهذا المعنى قوله فالحكم بثبوت حقايق
الاشياء لغو على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وانما كان لغوا لان عقد الوضع فيه مستلزم لعقد
الحمل استلزاما جليا اذ لا فرق ان الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع ويكون لغوا قوله اذ
لا لغوية في قولنا حقايق الاشياء آه يعني لو لم يكن المنشأ لمجموع الامور الثلثة لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغوا ايضا
على تقدير عدم منشائه كون الشيء بمعنى الموجود فقولك حقايق الموجودات منصورة لغوا على تقدير عدم كون الثبوت بمعنى
الوجود واللازم بكل والملزوم مثله قوله فان الاكثر من سمعه آه يعني ان المعنى من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة
المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة قوله ان اخذ موضوعه آه اذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد
مشهور اي ليس المثال الذي ذكره البلاء هو قوله الامور الثابتة كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور
الثابتة ثابتة كذا نقل عنه قوله ولك ان تقول اي في توجيه قوله وربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول
ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى موضوعها يعني الاحتياج آه وفيه انه ح لا يكون لقوله ولا مثل انا
ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به فاذن ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري

افادتها

7

شعري قوله وبهذا المعنى اي ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر الموصوف بالبلاغة لا يحصل بجعل الاضافة للعهد
المقصود دفع توهم كون قوله شعري شعري غير محتاج الى التاويل بناء على كون الاضافة للعهد قوله وكم فرق بين المعنيين
الكم فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر الموصوف بالبلاغة وبين ارادة بعض الاشعار معينا مع انه معتبر فيه
العهد الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولم يوجد احدها ههنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاضافة للعهد ويكون
المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود لا يدفع اللغوية قوله والمشهور اي في توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان ان
ربما يحتاج الى البيان صدقه بناء على تاويله بما نعتقده حقايق الاشياء ومن الكلمات المراد جميع ما نعتقده حقايق الاشياء ولا يخفى
ان صدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظ ربما اللهم الا ان يراد ان التعليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا الكثير
ولا يخفى ما فيه وان اريد جميع ما نعتقد حقايق الاشياء مما نشاهد كما مر فلا يحتاج الى البيان اصلا قوله ان شعري شعري كذلك اي
بناء على التاويل ايضا ونقل عنه وجعل قوله انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على وجه لم يذكر في الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى
تاهل ودربة في الاساليب قوله لم يتوجه السؤال ايضا هذا اذا اريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقا واما اذا اريد به الشيء هو هو
باعتبار التحقق فتوجه السؤال ظ وايضا لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتا فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء
جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظ وهو ظ قوله من تصورها والتصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها او بثبوت احوالها
لها لان ثبوتها في نفسها وثبوت احوالها من جملة الحقايق ايضا وحاصل المعنى ان العلم اعم من ان يكون تصورا او تصديقا متحقق
بخلاف التقدير الثبوت فان العلم ح هو التصديق بثبوت الحقايق في نفسها او لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الانواع في
لا يسمع من اهل العربية بل كلام مستحدث مستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق
افراد الجنس قوله لا يحتاج الى العلم بالثبوت اي بثبوت الحقايق في انفسها اي بكونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال اي
ممكنة وحادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت قوله في تقدير الثبوت يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض
الحقيقي والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع تع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرده
المحشي بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والتصور الطرفين فتقديره دون غيره داخل
تقديره غلطان قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الغلط الاول ظ كون به العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظ وجوب التقدير قوله التانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقايق
هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والقرينة كما في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه فيه بحث ويمكن
ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة والمعنى بان الحقايق ثابتة متحقق فان الحكم
بان حقايق الاشياء ثابتة هو التصديق فهل هذا الا تطويل الاكثار بلا فائدة قلت كونه علما بالعلم عن لازم وكونه
فعنه فائدة التاكيد في البداهة والرد على المخالف فان ايجاد الحكم بلا دليل دليل بداهته فهم من ذكره كذلك بداهة ثم
اكد تنبيها للغافلين وتحسينا لضري يا اصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المص في هذا الكتاب
على ايجاد الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء وكيف يفهم من ذكر كذلك بداهته حسم قولك قوله لكن تفيد الحكم بكونه
بالكنه اي نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير
لا نا نقول نسلم العلم بالوجه يستلزم العلم بالكنه اذ لا منع وجه الا كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقايق قوله مع

وهو

العلم ح

ان تعميم الشارح بما فيه فيه ان الشارح اما عمم العلم للتصور والتصديق ويجوز ان يكون المراد بالتصور ما يكنه فلا مساغ له
قوله بل يجوز ان يترك القيد اذ الخلاص من ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت ويجوز ان يترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت
ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير تسليم التعبد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت فالاولى قوله وان ازيد البعض بان
لا يقصد الاستغراق في حقايق الاشياء المعبر عنها بالضمير فيها قوله ثبوت الكل غير معلوم ان فسل الكل معلوم اجمالا لما مر من
ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد بهذا قلنا فلا يكون العدول موجها قوله ردا على القائلين
بانه لا ثبوت لشيء فيه ان كلام المخالف نفي الثبوت عن الحقايق راسا ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل
باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بنفس الحقايق في كل الرد فوجب تقدير الثبوت قوله فلا وجه للعدول عن
الظ اى من هذا الوجه الذي ذكره الشارح واما على الوجه الذي ذكرناه آنفا فالعدول موجه قوله كما مر من قوله ناسب تصدير الكتاب
بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض قوله جرى على وفق السياق وهو قوله حقايق الاشياء ثابتة قوله
والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم اى المعنى نسبة امرالى آخر ايجابا وان لم يحمل عليه يكون الحكم عليها بانها اوهام وخيالات
باطلة باطلا لجب الظ لانه على تقدير عدم الحمل على المعنى الاعم يكون معنى الموجودات اوهام وخيالات باطلة وهذا بما في الظ الا ان
يأول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والظن قوله اى نقررها يعني لا وجود لها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصورا على
الحقايق الموجودة على ما سيجئ قوله ويرد عليه انه لا وجود للعلم آه نقل عنه مع انه يمكن ان يناقش في ان الحكم تصديق والتصديق
علم بل في ان الحكم علم مطلقا قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت يعني ان عدم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ر
ارتفاع النقيضين وهو ايضا من جملة المحالات عندهم قوله وهو بمعنى الوجود وهو قرينة لكون انكارهم مقصورا على
حقايق الموجودات كذا نقل عنه قوله ليس ههنا بمعناه اى ليس التحقق ههنا بمعنى الوجود بل المراد به ههنا الثبوت في نفس
وان لم يكن متحققا في الخارج وثبوته في نفسه بيان وجود الاشياء قوله عدم تمامه على اللاادرية ثم لانهم لا يدرون شيئا حتى
يناظر معهم بشيء كما سيجئ على انهم انما ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو سلما كما في التحقيق فلا وجه لارادة با
لنسبة اليهم اصلا قوله اما على العندية ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم نفي ثبوت الاشياء هو انه لا نسبة
متحققة في نفس الامر حتى يثبت فيمكن ان يقال انه لم يتحقق نسبة النفي في نفسها قد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع
لا يخلو عن احد النقيضين ثم يرد عليه مثل او رد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المحالات عندهم انتهى
يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق نسبة النفي الثبوت قوله حيث انهم
اعتبروا الحقيقة تابعة آه يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على العندية
ايضا وفيه ان عند العندية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين كما عرف قوله وبعضهم من هؤلاء
الى آخره جواب سؤال هو ان في تحكمهم بما ذكر مع دعويهم المذكورة تناقضا وتقرير الجواب ظ قوله فقد يمكن
ان يحمل ما قالوا على الالزام اى الضرورة بزعمكم متناقضات على زعمكم وحينئذ لا تناقض فيما قالوا قوله وقد
يستفاد آه ويمكن ان يراد بقوله قد تغلط في كثير افلا يخفى تناسب التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا
المعنى قوله يعني هناك سببا عاما للغلط عام اى سببا واحدا يكون سببا للغلط في كل حكم فما ابعد الجزم بانتفاء هذا
مطلق اسباب الغلط حتى ينتفي السبب العام قوله بداهة العقل جازمة به اى بانتفاء مطلق الغلط في مثل آه فتبصر

هذا سهو وكذا والحق في الجواب ان يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومعه لا فرق حصول الجزم با
لمحسوس من بداهة العقل قوله والاختلاف في البديهي جواب شبهة القادح في البديهيات وما بعده جواب عن شبهة القادح في
النظريات واما قوله يورد شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه واجيب عنه ان ذلك غير قادح في الجزم ولا في البداهة
لان العقل انما يجزم بعد الشبهة بانه لا ينظر حتى يحتاج في دفعها الى النظر في الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء لا يلتفت اليه
بيطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما يحتاج الى النظر والتامل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا للغلط
المتعلم وحدا بالصبي الافهام القاصرة في مظان الدليل قوله والشايع والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم اى مع
السوفسطائية نقل عنه فالمحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تطويل لطالب الحق
وقد يوجد اطلاعهم على هذه الشبهة ووجه فسادها بعيد لهم البث فبما رجحوه تحيلا بركنوا الى شيء منها او الاحتجاج لهم في بادي
رايهم قوله حملا للفظ على الشايع المتبادر اى للفظ المذكور فيه نقل عنه لكن ضبط بعض الافاضل بالكسر دون المضموم
انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالغلب فلم يشمل النوم بقوله وكل الحواس قوله يخالف الوضع في اللغة نقل
عنه فلا يمكن الوقف الا دراك الحسي بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير به كلمة من في قوله فامت
هي به بمجرد مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وفيه ان المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس
الاحساس بدليل قوله المدرك انما هو العقل وبدليل ما يجيء من ان الحواس انما هو آلات في الادراك فلا يرد المخالفة ما ذكر قوله
ثم ان التميز في الصورة فالعلم بالماهية ليس تلك الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه اعلم ان هذه الصفة ليست
نفس الصورة وهو كذا وكذا النسبة التعلقية التي بين العالم والمعلوم الذي بها صار الاول عالما والثاني معلوما وكذا
ليست انكشاف الذهني بالصورة لانها ليست بموجبة للصورة لا حقيقة ولا استتباعا بالعادة الا ان يراد بالايجاب
الاقتضاء وفيه ان التميز هو هذا التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبداه فصار العلم من الكيفيات
النفسانية وحاصل التعريف ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تميزا او كشفا لمتعلقها الا يحتمل
ذلك التميز نقيض متعلقها بل يتا فيه ويدفعه اى لا يكون مع ذلك التميز عند المميز احتمال نقيض المميز او لا يجوز ذو
الطرف انه لا يحتمل لا حالا ولا مالا ولا اختفاء في ان هذا التوجيه اوجه وابعد من التكلفات والتعسفات بخلاف ما ذكر
المحشي فانه مبني الكلام مجاز في وصف التميز بعدم احتمال النقيض على ما عرفه وكذا في اطلاق التميز على الصورة و
النفي والايجاب واما اطلاق التميز على التعلق الخاص فمتعارف لكن فيه وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال
النقيض يجوز ايضا وارد متعلقة الطرفان اعلم ان موجب صفة العلم في التصديق الايقاع والانتزاع
فان كان مراده بالنفي والاثبات ايا هما يكون المتعلق النسبة او وقوعها ولا وقوعها على مذهب الحكماء او المجموع
المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع
او النسبة السلبية والايجابية فلا وان سلم صحة ارادتهما لكنهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى قوله فان لم
يوجب آه فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وهي في التصديق الاثبات والنفي الايقاع والانتزاع قوله
فيخرج الاحساسات اى على تقدير التقييد بالمعاني بان يقال صفة توجب تميزا بين المعاني قوله لكن يرد عليهم
اى على من قيدوا تعريف العلم بالمعنى وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما نص عليه ولا يصدق

توقف العلم عليه لانه ليس ادراكا محضا بل ادراك غير محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك محض لا ادراك غير محسوسة
لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلي لما يكون غيبيا هو محض والاوفق ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل لانه ح لا يدرك احساسا
بل يدرك عقلا مع انه ليس ادراكا محضا بل ادراك غير محسوسة فيسئل المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي صحيح
متعلق العلم وليس من الاعيان بل من الحق لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال قوله ومن ههنا
الى منع ورود هذا السوال آه فيه لفظ لا يحتمل صيغة لصيغة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة
لا التمييز كذا نقل عنه قده يعني البناء المذكور الى بناء شمول التعريف للتصورات على انها لا تقابل لها او التصورات صفات
لا تقابل على ما زعموا قوله فيه البناء اي البناء على ان لا نقيض لتمييزها اذ لو كان عدم نقيض التمييز فيه على عدم نقيض
التصورات فعدم نقيضها يستلزم عدم نقيضه قوله ح لا يثبت له اي لا حاجة له قوله ولو سلم ان للتصور نقيضا اي لتمييز التصور بان
قوله فلا منع للبناء على عدم النقيض لان شمول التعريف للتصورات ح حاصل وان كان للتصور نقيض قوله قلت هذا انما هو آه
اي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه آه فشمول التعريف للتصورات بالوجه
يكون مبنيا على انها لا تقابل لها وان لم يكن شمول للتصورات بالكنه مبنيا عليه قوله على ان بناءه آه جواب على تقدير تسليم
عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه ايضا يعني ان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض في الواقع
على هذا الزعم وهو لا ينافي بنائها على امر آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة المحشي لا يفي بهذا المعنى والمشوب على الكلي
على المنازع مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقا
قوله والتحقيق انه ان فسر النقيض آه بمعنى التمانع ان لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك لا يكون الا في التصديقات وبمعنى التنافي اي ان
لا يجتمعا مطلقا سواء كان في التحقق والانتفاء او في كل مفهوم بانه اذا نسب اصلهما الى الآخر وكان في نفسه الشيء بعد اخذه من جميع
ما سواه وهذا يكون في التصورات ايضا كذا قرر في المطولات قوله اذ لا تمانع في التصورات بدون اعتبار النسبة يعني اذا اعتبر
النسبة يكون بين التصورات تمانع ايضا مثلا اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقيل الى ح واحد لم يكن
اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق هذا التناقض فيه تناقض القضايا بصدق عليه
انه انسان او يصدق عليه انه ليس بانسان جزما فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كان القضيتين اللتين هما محمولهما
متناقضتان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فعند وجه التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا قلنا عرفوا
التناقض باختلاف القضيتين وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات فلا يرد ما يتوهم انه اذا اعتبر النسبة يكون من قبيل
التصديقات لا التصورات قوله ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين وفي هذا القول
مناقشة من وجهين احدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك
الشيء فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك لنفي الاثبات للغير او لا اللهم الا ان يجعل الرفع
في ذلك القول مصدرا ونقيض كل شيء محمولا لكنه خلاف الظ قوله هو الاول وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله وقول
المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه عطف على قول يبطل كثيرا من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال
لا نقيض للتصورات وتصورهم الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة لان الصورة ليست تصورا بل موجبه
على

9

على التعريف المذكور قوله فرق بين العلم بالوجه آه فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسانية والعلم بالشيء من ذلك الوجه هو العلم بالحجر
بالانسانية والمطابق هو الاول لا الثاني وكلام الشارح في الثاني لا الاول فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح نقل عنه توضيحه انا
اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر وحصل منه في اذهاننا صورة الانسان لانا اعتقدنا انه انسان فربما نوجه الى ذلك الشبح
بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم عليه بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو
الواقعي على الماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح
ووجه لذلك الشبح معلوم لنا من ذلك الوجه وقد يوجد الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة
لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا سك ان علم
الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق وهكذا الحال في كل الماهية المجردة عن العوارض الذهنية
والخارجية موجودة في الذهن والا معلوم لا يعقل فالكلي كلي وامثال ذلك فليتأمل انتهى وفيه ان العلم بالشيء من الوجه
مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو تصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه ولهذا قيل ان عدم
المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا الى التصور بالامر قوله فان فسر السبب يعني انه ان اراد بالسبب في قوله واسباب العلم
للخلق ثلثة السبب المؤثر حقيقة فهو هو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري المؤثر في الجملة في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا
في الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد به السبب المفضي في الجملة وحصر على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاقتصار
يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا بالنظر الى العلم قوله يعني ان الحس لعمومه لك
الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجعل السبب في تلك الادراكات العقل مجال فلا جرم جعل الحس سببا على حدة وفيه
ان الكلام ان في العلم الانساني او الاعم منه ومن العلم الكلي والجزئي وايا ما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد با
لانسان ينافي تعميم الخلق للملك والانسي والجني على ما لا يخفى قوله فلانها مبنية على ان النفس لا يدرك آه فالواقع اثبات الحس
المشترك ان نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضر المحكوم عليه وبه ولا يكفي
حصول هذه الامور في النفس لان النفس بحدتها لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع
واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعا اي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغير ذلك
قال الاصفهاني قوله اشارة الى ان انها لا تستطاع فيه ان التلاقي يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه الاشارة المذكورة قوله
وما يقال في توجيه قوله والحكم من ان الحس اذا شاهد الجسم آه لسند فيه الايراد بكون الحركة من الاعراض النسبية كما فعله صلاح
الدين الرومي عليه الرحمة قوله فليس بشيء بل هذا مؤيد للايراد المذكور قوله لانه ادراك الشيء اي لان ادراك العقل الكون في
المكان بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس آخر ومثله مثل الشيء المدرك بواسطة احساس
الآخر لا يعد محسوسا وكذا لا يعد مثل ذلك الادراك احساسا قوله اشارة الى تقديم قوله لكل آه المعنى المستفاد من التقديم المذكور
هو انه يدرك بواسطة كل من الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره وهو انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق
لكنهما متلازمان ما زاد قوله فان الخبر كلام له خارج اعم من ان يكون اخباريا او انشائيا وهو ما يعبر بكلمتين بالاستفهام
قوله ح يكون كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي ويجوز ان يكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع قوله العلم المستفاد من
التواتر فيه مناقشة اذ المستفاد من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى التواتر ان يقال العلم موقوف على

التواتر فاثبات التواتر به دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب للعلم والمثبت بالعلم العلم بتواتر لانفسه قوله وهكذا
كل معلول آه يعني ان العلم بوجود كل معلول ثابت في الخارج او الذهن سبب للعلم بوجود العلة المخفية كما ان وجود العلة سبب لوجود
المعلول بلا لزوم دور قوله معلول اعم اذ يحصل بدون الخبر المتواتر ايضا كخبر الرسول قوله قلت عدم الدلالة آه اي عدم
دلالة العام على الخاص غير مسلم بعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلومة الانتفاء لان العلم بوجود الملكة مثلا لا يتحصل عن
العلل على التواتر كذا نقل عنه قوله ان الخبر بمعنى الاخبار اي في قوله واما خبر النصارى اي اخبار اليهود والنصارى قوله
فاحتيج الى تحمل تقدير في قوله واليهود يعني ان عطف اليهود على النصارى يقتضي ان يكون اليهود معمول الخبر ايضا ولبني المعنى
على ذلك فاحتيج الى ان يحتاج لتصحيح الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافا اليه معطوف على الخبر المضاف الى النصارى سواء كان بمعنى
الاخبار اولا وان كان الاول اظهر وانسب هذا هو الكلام من تقرير المحشي لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لان المركب بمعنى
المركب التام المحتمل الصدق والكذب لا يتعدى الى معمول لا بنفسه ولا بالحرف وهنا قد عدي اليه في الموضعين والتمحل انما هو بالنسبة
الى الاضافة الى الفاعل والمفعول بالتأمل قوله فلا حاجة الى التمحل اذ لا حاجة حينئذ الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف
عطف اليهود على النصارى قوله بل لم يبلغ اصل الجمهور آه تنفي عنه اي تواترهم بل عدم تواترهم ثابت لانه لم يبلغ اهل
المخبرين لقلته حد التواتر قبل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز [illegible] انه
لا يوجد العلم بالاخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز وجل بقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن
شبه لهم فتعين عدم تحقق شرط التواتر فثبت عدم التواتر قوله وعرفنا اليهود قد انقطع آه فان تواترهم قد انقطع
قيل انه قتل العلماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا قوله وبالجملة
تخلف العلم دليل العلم اي تخلف وقوع العلم من غير شبهة من خبر اليهود والنصارى دليل عدم تواتر خبرهم اذ [illegible] اللازم و
ان كان اعم يستلزم انتفاء الملزوم [illegible] وفيه انه لا يصلح فذلكة لما قبله وقد جعله فذلكة قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب
جعل الخبر اسبابا باعتبار تعدد المخبرين واخباراتهم والا فالخبر واحد قوله واما وهم الكذب آه سؤال كانه قيل كيف يكون
الخبر سببا للاعتقاد مع انه معه وهم الكذب فاجاب بانه لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله ولذا
قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا يخفى قوله لكنه كاف في الجواب لا يتوهم منه هذا ان
ايجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سببا ذلك على ما لا يخفى قوله ولو بالنسبة الى قوم
آخرين نقل عنه انه اورد على التعريف بان بعض الانبياء كيوشع عم امر لمتابعة شريعة من قبله لم يبعث للتبليغ لانه
حصل بمن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة آه وحاصله ان تبليغ الشرع ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال
وفيه ان المبعوث اليهم ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغتهم فلا فائدة في
البعث اليهم للتبليغ الاولي وان كانوا جاهليها فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
الى من لم يبلغ اليهم بالتأمل قوله ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الآية وجه التأييد امران احدهما ان العطف
يدل على المغايرة ولا قائل بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول منتف والا لم يحتج الى ذكر
النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء
يزيد من عدد الرسل فينبغي ان يجعل الحديث مؤيدا على حدة قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سؤال مقدر

هو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه او تكرر نزول الكتب لما اختص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات قاطعة بهذا
التخصيص وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص لنزولها عليه اولا وايضا تخصيص البعض
بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مختصا بالبعض والبعض الآخر متكررة النزول او كتابا مع متنوعة
ما قوله ولا نقض بالوضع اذ يجب ان يكون مانع النقض في التعريفات من الواضحات فيما المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى
اما لانه لا فاعل غيره واما لان المخترع شرطها ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي قوله وايضا اظهار الشيء فرع ثبوته
فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما لا شبهة فيه قوله وعدو الادلة ان الخارق الصادر عن النبي عم قبل البعثة يسمى
ارهاصا اي باشارة عدة النبي عم من ارهصت الحايط اذا اثبته قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ اي يجب ان يعمها لان
الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول والا لا يكون جامعا واضح [illegible] بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان اولى
قوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل فيه انه لا يكون الاستلزام كليا فلا يصدق التعريف عليها ايضا الا ان يقال المراد
بالاستلزام بالذات ان لا يكون بواسطة مغايرة اجنبية لا ان يكون هناك واسطة قوله اذ لا يجب بلفظ المدلول اي لا يلزم بلفظ المدلول
من تلفظ الدليل والا من تعقله قوله فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره تعليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي
بل هو بالاضافة الى المثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلا [illegible] في تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر
حرام واقول لا شك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوسل بصحيح النظر فيه نفسه ولو بانضمام شيء آخر اليه الى العلم بمطلوب خبري فيلزم
ان يكون المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود
الصانع على الاول ايضا فلا يتضح هذا المحشي لهذا القائل بسياقي والصواب تعميم الاول فتأمل قوله والاعتراض ببعض المدلول
مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافات قوله بقرينة ان التعريف للدليل او بقرينة كون لفظ العلم مشهورا عندهم في
التصديق قوله كونه ناشيا وحاصلا عنه او بطريق [illegible] او الاعداد او التوليد قوله لكن يرد عليه ما على الشكل الاول
اجيب عنه بانه ليس المراد باللزوم ما هو المتعارف منه من امتناع الانفكاك او وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول
والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهذا يقتضي ان لا يتحقق العلم بالمدلول
مع العلم بالدليل ورد بانه ان اريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر بالمدلول ان يكون حصول العلم بالدليل
علة كافية في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج وان اريد به ان يكون للعلم بالدليل
دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون اجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى لا يخلو
عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتبا على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء قوله
يستلزم العلم بالصانع فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع قوله بل لا بد من العلم بان كل
حادث له صانع ايضا قوله شامل للمقدمات اي للمقدمات المرتبة لا يخفى ان انه غير شامل لمثل العالم فيكون الثاني اعم منه
ايضا لكنه في قوله والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو اريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب
ان لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لا يضرنا وان اريد ان لا موافقة بين التعريف بالعام للشيء وبين التعريف
بالخاص لذلك الشيء فمم اذ التصادق في مادة موافقة ما بينهما الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان هذا
حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشي يكون هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو

ترتيب امور معلومة للتادي الى المطلوب والمتبادر من لزوم الشيء لزومه من نفسه فقط لا من حيث حال من احواله وقيد بكونه محققا بالمقدمات
المبينة كان هذا اوفق بما نقل منه بالاول فتأمل قوله والصواب تعميم الاول بان يراد بالنظر ما يعم في نفسه والنظر في احواله كما ترى اتفاقا و
وجه التصويب ما اشرنا اليه فيما مر والله اعلم بالصواب مع ان التخصيص ضروري من هذا الكلام فيه ايضا قوله فصدق التصديق و
بعلم ذلك لعقد بالتوالي قوله الخ وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة وان كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة مكذوبة بل يكون قوله
فلا يكون كاذبا لان الكذب من الذنوب قوله الى ترتيب هذا النظر وهو انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو
ثابت ومعصوم واقع قوله بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال اي تصوره بالكلية موقوف على الاستدلال لانه موقوف
على العلم بثبوت الرسالة وهو انما يحصل بالاستدلال قوله فيتوقف جزء ايضا بالواسطة فيه ان الاستدلالي ما يستفاد من الاستدلال
لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلاليا ولا قائل بكون التصور استدلاليا قوله ثم تصور الخبر
لا يمكن ان يكون مراد القائل بهذا ايضا يعرف بالتأمل قوله من حيث ذاته مثلا الصراط حق من جملة اخبار الرسول وهو من
حيث ذاته بدون ملاحظة بعنوان تبليغ الرسول يفيد العلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر
الرسول فهو صادق فهذا صادق واما كون صدق الخبر بديهيا باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا نسلم بداهته
بالاعتبار المذكور والكلام في هذا قوله هذا المعنى يعم القسم الاول في وجه كون الاكثر يحصل لزوال الشك معتبرا في معنى التعميم تدبر
قوله معناه انه قيل وجه النظر انه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر لاشتراك ان المراد باحتمال النقيض هنا التجويز العقلي
لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص يتكلف فالاولى ان يعتبر النقيض اه قوله معنى عن هذا الكلام اي عن قول المص والعلم
الثابت به ايضا اي العلم الثابت بالضرورة في النقيض والتساوي تأمل قوله والاقرب انه في وجه التخصيص بالذكر ان مراد المص
انه قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو توقف العلم الاستدلالي على مطلق
الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب كما سبق قوله المنزه عن شائبة الوهم
يعني كان العلم الثابت بالضرورة كذلك قوله مشهورا لا متواترا فيه هذا الكلام منه ظ فان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره
في شرح المقاصد سهو فلا اعتداد بهذا القول الا بعد تصحيح النقل ثم هو وافق منه قال ابن الصلاح ثم من سئل عن
ابراز امثال المتواتر في الاحاديث اعيا طلبه وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر زيادة لان
ذلك طرأ عليه في وسط اسناده ولم توجد فاوائل ثم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه العدد الجم
مثل لا الذكر فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطيبي قوله لا عن الدلائل كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة
وخبر اهل الاجماع قوله مبني على المسامحة بان يراد بخبر الرسول جنسه وما في حكمه بالخبر المتواتر هو وما في حكمه قوله وهذا مناف
لما مر في وجه الحصر ان العقل ليس آلة غير المدرك اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو نقيض ما مر ومحصل الجواب عنه يعني
الآلة وكذا يمنع الغيرية واختار المحشي هو الاول دون الثاني لما فيه من البعد وايضا لو حمل الغير على المصطلح يلزم
ان لا يكون الحواس ايضا آلة غير المدرك مع انه جعله في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل قوله هذا هو النفس بعينها
يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي القوة متغايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قوله
يدرك به ظ في انه سبب لادراك النفس فالنفس هو المدرك لا سبب الادراك قوله اذ لا كثرة اختلاف اه يعني
انه لو كان هذا دليل التسمية يلزم ان لا يوجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في العلوم الهندسية قوله

فاذا انطق بدل الكل صحيح

لان سبقه او لما كان فهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات لحجب الفكر لحجاب عن جلال النظر والمطلوب بالالهيات ما يبحث عن ذات الله وصفاته
اثبت كونه من قبيل النظر في الالهيات بقوله لان هذه نسبة لكن القائل بنفيها قائل بعلمها والمنكر يفكر بها جميعا يعني ان من ادعى نفي
الاحاد يدعي العلم بها ايضا اي يلزم دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به فان نفي العلم بها يبطل الدعوى وهل هذا
معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وفيه ان الاليق على هذا ان يذكر كلا المذهبين في تحرير البحث ولا ينظم جميع الشبهة في سلك واحد
بل يذكر جواب كل شبهة بجنبها قوله اثبات ذلك المخصوص بنفسه لان اثبات الكلية بنفسه لا اثبات حكم ذلك المخصوص فقط اثبت
ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا الا اثبات الشيء بنفسه فيكون دورا قوله وقد نبه الشارح في شرح المقاصد فان
الشأن هناك فان قيل مع اثبات العقيدة النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا
انما يتوقف على كون النظر مفيد العلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبنى الكلام على ان
اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزم التصديق
بالمقدمات المرتبة ويكون هناك مسلمة للملزم بديهة او اكتسابا علما بان من شأن العلم تحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وتحقق الملزوم
وفيه نظر لان المسلم العلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكر من
ان العلم باللزوم وتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب قوله اي توقف الشيء
على نفسه قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور لان الموقوف على الموقوف على الشيء اعم من ان
يكون نفسه او غيره وعلى هذا لا حاجة الى التأويل قوله مخصبة ضرورية اه فيه ان هذه الحيثية مشتقة على صيغة الفاعل من حيث
كونها ملحوظة بعنوان النظر مشتقة على صيغة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان
قوله خرافات الاوهام الخرافات الاحاديث المستطرفة كذا في الموجز والبعض يخفف الراء والبعض الاخر يشددها قوله كما ستعرفه
اي من تفسير الشارح الاكتساب بما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا الالهام ظ قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف
على شيء لكن لو لم يحصل تفسير له كان مستورا كما هو مقتضى ان الكل من مقابليها ثابت بالاستدلال لكونه مقابلا للاستدلال فيجب ان يكون تفسير له
فليتأمل قوله ويرد عليه ان المنار بالبعض اه اي فيكون لمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصا فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب
فلا يكون مثالا للضروري بل للاكتسابي اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما يشير اليه فيكون معنى
الضروري من التصديق ما يحصل من غير احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويمكن ان المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين
كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل اه ويمكن المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات
وتصور الطرفين كما يشير اليه في تمثيل المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك
في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين واما ورود امثاله في حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه قوله وانه
يستلزم ان يكون حالا بعض اه اذ على هذا يكون المبين حالا ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحالا ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي
بهذا المعنى واما اذا كان معنى البديهي ما يحصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي ما يحصل بتوسطه فلا يجوز حال ذلك البعض مهملا
هذا انما لزم من تفسير البداهة باول البداهة في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري
مقابلا لهما مع بقاء البداهة بمعنى اول البداهة التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي
والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما بل نوضح بكون البداهة بمعنى توسط هذا واعلم ان النكتة من سوق كلام المص ان ما

ثبت منه بالبديهة تغير للضرورى وما ثبت بالاستدلال نعير للاكتسابى وان المراد بما ثبت بالبديهة ما لا يكون ثبوته بالنظر فالدليل
بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فاولوية ما فى بعض الشروح وما فى قول المحشى وهو ان الاظهر من عبارة المتن ان الضرورى فى مقابلة الا
الاكتسابى غير خاف قوله فالاولى ما فى بعض الشروح آه فيه اشارة الى ان الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد بالاهمال حال
بعض العلوم الثابتة بالعقل فلا يوجب الخطابية فى كلام المتن بل ترك الاليق والاولى قوله عن العلم الحاصل قيل فيه ان هذا
لا يكون مقدورا للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفى القدرة وايجاده انما يتعلق القدرة بعد الحصول قوله فلا يلزم
كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا بناء على انه يصدق عليه انه لا يمكن تحصيله مقدورا للمخلوق الا على راى من جعل حصول كنهه
ممتنعا ووجه الدفع ظ لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق على انه دخل القدرة يعنى ان ما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق هو ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا فى الحسيات فيكون من الاكتسابى واما اذا كان
معناه مما لا يستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست بمستقلة فى تحصيل الحسيات وان كان
دخل فيه قوله ولكل وجهة هو موليها الوجهة هو الجهة التى يتوجه اليها اى لكل من الشارحين وذكرهما للنقض جهة توجهها هو اى كل
منهما موليها اى متوجهها او لكل من الجهتين وجهة هو موليها قوله لا يكون الا بالاسباب آه يعنى لا شىء من العلم الحادث ما لا يكون بسبب
ضروريا كان او اكتسابيا فانه جعل صاحب البداية الكلية بمباشرة الاسباب يكون الاسباب المباشرة اسبابا قاصرة غير الضرورية
المقابل له قوله واسبابه ثلثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون اى يحصل بنظر العقل حاصلا بسبب
مباشرة فلا يكون من الكلية متناقضة ويكون قسم الشىء قسيما منه قوله فليس المقسم اى مقسم الاسباب الثلثة الاسباب المباشرة
بل مطلق الاسباب قوله ولو سلم اى ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم مجاز و
المباشرة حين حصول العلم به ايضا كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يتجه التناقض المذكور ابتداء والجواب الاول
ان يكون بعض المقسم والاقسام عموم من وجه الا ان الجواب الثانى يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم قوله الا ان تخصيص البعض با
لذكر بما لا وجه له اذ الالهام ليس من اسباب معرفة صحة الشىء ايضا والتخصيص يوهم كونه من اسبابه قوله صح عند الناس اى عامتهم
اصح غير ان لم يعرفوا عشيع لمن اى غير انه يحذف ضمير الشان من ان المخففة من المثقلة فيقع قوله عشيع لمن ان محذوفه اى لم يعرفوا ان
عشيع حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا فى اثبات ان العلم والمعرفة واحد قوله وجوابه انه خلاف الظاهر فيه اراد
بالشىء الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع وبمعنى صحة مطابقة للواقع وقد فسر بهما فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى
الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقى الكلام فى فايدتها ويمكن ان يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق و
الكلام ههنا فى التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا ويقال كان لفظ العلم مشتهرا فى التصديق كذلك لفظ
المعرفة مشتهر فى التصور ولذا قيل اذا قلت علمت يقتضى عرفت لم يقتض المفعول الثانى واما اذا لم يعتد بالعرف يتبادر الاحتمال
من لفظ المعرفة الى التصور والكلام فى التصديق قوله وفيه استدراك اذ يتم المقصود بدونها وابهام بتخصيص المقصود بخلاف
وهو اختصاص عدم السببية بالثبوت دون عدمها والمقصود عدم سببيتها لها وانما قال وابهام دون اشعار اذ
يمكن ان يقال المراد بصحة الشىء ثبوته وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشىء المعلوم كما
يقال صح الخبر وصح الحديث قوله غير مرضية ههنا لانه قد جرى فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد
من كلمة كان ههنا قوله اشارة الى وجه التسمية وفيه اشارة ايضا الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة

والا يلزم الاستدراك اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى الى ان المراد آه اى المراد من قولهم العالم ما سوى الله من الموجودات
والافراد المقصودة ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون جزئياته فى كلام المتن بما ذكر نوع خرازة وجعل المراد من قوله بالتخصيص
المذكور فيما سوى الله من الاجناس بالاضافة الى افراد كل من تلك الاجناس فلا يراد فى التعريف بشمول الكل مرادا به ايضا قال صاحب
الكشاف العالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفى بعض التفاسير العالم ما سوى الله
ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والحيوان عالم ثم كل جماعة كثيرة من كل جنس عالم وبيانه ان
العرب عالم والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروى عن رسول الله عم ان لله ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم وقال مقاتل ان
لله ثمانين الف عالم اربعون الفا فى البر واربعون الفا فى البحر وقال كعب لا يحصى عدد العالم الا الله وما يعلم جنود ربك الا هو والمناسب بهذا
المقام ما ذكره الشارح ولذا اختاره والا لما صح جمعه كما فى قوله رب العالمين فيه انه اى يلزم عدم صحة الجمع لو كان الكل فقط لم لا يجوز
ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك فيصح الجمع باعتبار المعنى الثانى قال الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل
جنس مما سمى به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا اضطرارا الا انه لو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد
الى استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق افرادها بالتعريف
زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم لا يطلق على واحد من جنس المسمى به كزيد مثلا فانه عرف منع
استغراق لا افراد جنس واحد فقط فان اللفظ المعرف لاستغراق الافراد ينطبق على كل واحد منها قلنا لما كان العالم منطبقا
على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف استغراق احاد مفرده وان لم يكن
صادقا عليها كقوله ¸ والله يحب المحسنين اى كل محسن وقوله اشترى العبيد اى واحدا منهم كذلك العالم اذا عرف شمل افراد الجنس
المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها كاحاد الجمع المفرد بحسب العالمين بمنزلة جمع الجمع وكما ان لفظ الاحاد يتناول كل واحد من
احاد الافراد والانفس كذلك العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس اى افراده انتهى كلامه قدس سره
وفيه تصريح ايضا بان مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله
من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على احاد مفرده ايضا كزيد مثلا مادة مدرد فى ضمن فرد واحد من نوع النار
من عنصر آخر بطريق الكون والفساد يصدق على المركب عين وعرض قائم به فيه ان المجموع المركب قائم بجزئه الذى هو
المادة لا بذاته فلا يصدق عليه هذا النوع باعتبار اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه وقام بغيره وفيه ان هذا انما يدل على
المغايرة فى المفهوم وهو لا يستلزم المغايرة فى الذات كما فى قولك فصل الحيوان فصل الانسان غير امكان ثبوته لغرض يعنى ان
تغاير الامكان مبنى على تغاير المتكثر الذى ههنا هو الثبوت ان ههنا هو اول مسئلة فلبطلبهم بمعنى البعد الموهوم حتى
او لا هذا بناء على امكان وقوع الانقسام على المنتقى وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا انضم جزء الى جزء
آخر على ملتقاهما يحصل مثلث من ثلثة خطوط جوهرية فلا امتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق وفيه
انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض بالطول بمعنى بازيد والتقاطع على القوائم حاصل
فيما ذكر لفرض الخطوط مثبتة على الاطراف وذلك كاف فيما ذكرنا فتدبر فيه وان كان لفظ راجعا الى اللفظ
واللغة على معنى ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع على ما راه الآمدى وانما قال كما وقع فى المواقف لان ما وقع فى
كلام الشارح وهو قوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع آه صريح فى ان النزاع معنوى على ما لا يخفى للمتأمل المنصف

وان كان مطلق الكثرة فبه ان الخط المستدير لما فى الكثرة بان جميع مراتب الاعداد اى كل واحد منها اكثر مما بعده
الصادع من العدد اى من مرتبة بعد العشرة فما اى من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التى بعده العشرة
من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التى بعد العشرة من العشرات ومراتب المئات اكثر من مرتبة الالوف التى
بعد العشرة من المئات مع ان كلا من هذه المرتبة متناهية وفى بعض النسخ ما بعد بلفظ الطرف اى ما بعد التطبيق وعلى هذا فتوجيه الكلام
كذا وكذا التعلق على اكثر من تعلقات قدرته اذ العلم متعلق بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط و
لو قيل فى الاستدلال والعظم والصغر اى بخصوصية التناهى لم يرد هذا كذا قيل فلم يبق ما فرضناه معترفا واحدا اه ان
اريد الوصف اى لا يوجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يمنع خلاف المفروض وان اريد الوصف الموجب فهو
اول المسئلة اذ هو معنى عدم التجزى فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير واما ثانيا وثالثا فان حاصل الجواب عن الدليل
الثانى انا لا نسلم ان كلا من الخردلة والجبل غير متناهى الاجزاء بالفعل حتى لا يمتنع ما ذكره ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر هو بكثرة الا
جزاء ويجوز ان يكون قوله وان العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سوال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وحاصل
الجواب عن الدليل الثالث انا لا نسلم انه فى الجسم اجتماع اجزاء حتى يجرى فيه الترديد المذكور ويمنع بالنسبة ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الا
فتراق لا الى النهاية قوله ان امكن افتراقه لم قد ورد عليه قلت اللازم غير لكن فى كلام الشارح لف ونشر مرتب
نبحر واما لانها عرض فبيان القول بانها عرض من الاعراض غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة
غاية الامر انها ليست بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية فى التحيز
القيام بالغير الذى يختص بالعرض لا القيام بالشيء الذى هو اعم لتناوله قيام صفاته تعالى لانه بل لا بد لهم من ان يعترفوا بالاختصاص
المذكور على تفسير الباقى ايضا ونقل عنه فى الحاشية واما لخروجها بقوله لا بمعنى بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية فى التحيز
كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية فى التحيز انتهى كلامه ويدل عليه قول الشارح بل نفرح لم لكن عدم القيام بالذات اعم من
التبعية فى التحيز اذ يصدق على ما لم يكن له تحيز اصلا لا ذاتا ولا تبعا كالصفات القديمة كذا ولهذا ان يستدل بالنحى من عدم
بقاء مطلق العرض وهو انه لو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز واذا كانت غير باقية لم يكن قديمة لان
العدم ينافى القدم لجواز ان يكون تقدم القصد الكامل قيدا كاملا احترازا عن قصد واحد ما اذ يتخلف عنه المقصود لا
تصور وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه الى تحريك الاعضاء والآلات واما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود
استلزاما عقليا لحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصود قديما زمانيا مستندا الى القصد فلم ينعدم عليه بالذات
المستمر اى لان يعرض له العدم اصلا بل لا يكون بعد حصوله واما فرع به لان التقدم اى عدم مسبوقية الوجود بالعدم
لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتيج فى اثبات منافاة القدم العدم الى دليل والمقصود ذلك فيتوقف نظرى كان ما
المقصود بشروط متى فيه لا الى النهاية اى فى جانب الماضى فلا يمنع قدمه بمعنى الاستمرار اذ يجوز ان ينتهى الشروط
فى المستقبل فيطرأ عليه العدم لانتفاء الشرط لم يرد السوال ان الحدوث ثم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه قد
يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه والوقف ايضا يمنع ان يكون الحركة الكون ... اه
وهو يخالف قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين ... واعلم ان السوال بانه الحدوث
وان لم يعترضا فى اثبات حدوث الاعيان لكن يعترض فى حصر الاكوان فى الاربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون

13

بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد بالمسبوقية بكون آخر بلا واسطة فيه ايضا اشكال اى كما ان فى قولهم كونان فى آنين اشكال
ووجه الاشكال فى هذا انه لا معنى للاولية والثانوية على تقدير تجدد الاكوان بل يكون الحركة الكون فى آنين فى مكانين والسكون
الكون فى آنين فى مكان واحد ووجه الاشكال فى قولهم استمرار على تقدير تجدد الاكوان لان معنى التعدد الكون فى الثانى يعنى يرد
عليه ان ما حدث اه قيل عليه ان المقصود من قوله هذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام فى التوزيع على قولهم على السابق
والتحقيق ما قدمناه فلا يرد ما ذكر اقول ان ما ذكر التوجيه وان كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح فى تحقيق معنى الحركة
عند المتكلمين حصول الجسم فى مكان بعد حصوله فى مكان آخر اه يقتضى انها عبارة عن مجموع الحصولين نقيض العكس فح لم يندفع
الايراد والجواب عن الايراد بان الاشتراك ... فى جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منها عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتى
الامتياز بالذاتى بمعنى الاختلاف بتمام الذات للجزء فذلك غير واجب فى الحركة والسكون ولا تصريح منهم فلا يمتاز ان بالذات
ان يجرى هذا فيما حدث فى مكان انتقل الى آخر ثم انتقل الى ثالث هو حيث يلزم عدم امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما فى الكون الثانى
مانع والحق ان الحركة لم يرد عليه سوال ان الحدوث على ما لا يخفى لان القدم ينافى العدم ولا جواز للشيء مع منافيه فلا يجوز
للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم مطلقا اى سواء كان سابقا او لاحقا او منافاة
العدم السابق فان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منافاته اللاحق فلما مر والاستدلال بان الجزء لما شارك لم تقدم انه
يمتنع وجود غير الجزء اذ لو وجد شاركه البارى تعالى فى التجرد والتالى باطل فكذا المقدم اما بطلان التالى فلانه لو شاركه الجزء فى التجرد
ويمتاز عنه بتعين آخر فيلزم التركيب فى البارى تعالى واما بطلان التالى بطلان التركيب يستلزم الامكان لعلة الاحتياج وهو
واجب لذاته وتوجيه الجواب انا لا نسلم بطلان التالى قولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لا نسلم وانما هو يستلزم ان لو كان الامر
المشترك امرا ثبوتيا وههنا ليس كذلك ولو سلم فما به الامتياز يجوز ان يكون التعين الذى هو امر عدمى كما هو مذهب المتكلمين
ما لا دليل اه وتوجيهه ان وجود الجزء مما لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه فالجزء يجب نفيه والثانى لجواز
دليل الكبرى بقرينة والثانى يجب نفى ما لا دليل عليه لجاز ثم لان حضور جبال شاهقة لا نراها مما لا دليل عليه فى الجواب الاخير
ملزوم اه معارضة فى المقدمة وهى الكبرى على ان عدم الدليل فى نفس الامر اه كلام على الصغرى حاصله ان الجزء قولكم الجزء ما
لا دليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليها فى نفس الامر فمم وان اردتم عدمه عندكم فمسلم لكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الشيء معدوما
عندكم وموجودا فى نفس الامر فلا يكون الجزء مما لا دليل عليه وعدم حضوره اه جواب عن سوال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم
انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال ان ... من انتفاء دليل الحضور فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء
دليل الحضور اى حدوث سائر الاعراض اى غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض
وغير ذلك مثلا بناء على برهان التطبيق فان المتكلمين لم يشترطوا فيها الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو
عند الحكماء على ما سيجى ان قلت الصفة اى صفة الذات الواجب الوجود وكذا المجموع الذات الواجب الوجود وصفة و
الا يكونان من جملة العالم ولهذا قال فى الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا فى الجائز المباين اى غير
الواجب والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذى هو مباين عن الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب
وغير المجموع المركب من الواجب وصفته لانهما لا ينفكان عنه لكن يرد منع للشرطية المدلول عليها بالفاء فى قوله فلا
يصلح محدثا اه اى لو كان من جملة العالم يصلح محدثا له ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثا لنفسه كما سواه وتوجه المنع

ان يقال لا نم انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم اي الذي ثبت وجوده وحصول حدوثه والذي لم يثبت لم لا يجوز ان يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده و حدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم فيقيس عليه هذا مبني على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرنا في اصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهائه الى الواجب فيثبت الواجب وحمله جواب سوال تقديره ان يقال المراد بالمحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله هو المحدث بالذات فنسلم كونه جائز الوجود كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه لانه بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده ليس محدثا بالذات على ما زعم الخصم الا على الحكم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا لا يرد على كلام الشارح ما بحث فانه في جواب البحث الاول المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ لا يكون تح اي ح اذا كان مبدا و مدلولا لا يكون من العالم الذي هو العلامة والدال فيلزم التناقض اي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدا العالم وان لا يكون مبداه فيه ان مدلولا على تقدير كونه من جملة العالم مبدا اما له لا نفسه على النفس وما له دلالة على مبدئيته سيء ما له وليس كل دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفسه مقيدا في هذا الموضع الاول طريقة الحدوث ان قلت لا معنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان ايضا قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وان كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثا لم يصلح محدثا للعالم ومبدا له والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر اقامة دليل لتنبيه بطلانه فيه بطلان ابطال الشيء اقامة دليل على بطلانه لا ما ذكره والوقف يقتضي قوله بعد ما احتاج الى احداثة ابطال الشيء مبني على المسامحة والتكلف ان يقال بطلانه بدل ابطاله كما في بعض النسخ لخروج الطرف عن السلسلة اذ لا موجود في الخارج سوى الواجب والممكن فما يكون خارجا عن سلسلة الممكنات يكون واجبا والا اي وان لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة بل كان في اثنائها فظاهر ان امر الافتقار بالعكس اي ابطال السلسلة يفتقر الى اثبات الواجب الا بالعكس انت خبير بانه ان كان مراد الشارح بقوله ليس كذلك انه لا يتم هذا الدليل الدال على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى لا نهاية او مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشي وان كان مراده ان ابطال التسلسل منحصر في هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي لا بالعكس وهما باطلان لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه وعلة العلة وهو علة البعض اذ لا يكون علة الكل يكون علة للبعض بعم جانبي العلل والمعلولات يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدا الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعدد متناه وادام تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدا الجملة الاولى بعدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين متقدم على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل جملة على الاول جزوجا عن السوق المجتمعة اي في الوجود والمتعاقبة فيه لكن يكفي انطباق الاجزاء بعني ان هو النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم يوجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ولا يعتبر مقارنة جملة اخرى لا حاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق اذ كل جملة اي علة للتعاقب على ان لا ترتيب الامور في الوجود طبعا او وضعا شرط في جريان

ح ا الحدوث ظ

الدلالة

لا جزو بل جزوي ... [illegible]

التطبيق على ما يشير اليه اخذ المحشي قيد الترتيب في مواضع هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لكان لنا ان نتوهم احاد كثيرة من احد الجملتين بازاء واحد من الاخرى اذ ح ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق هذا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بتمامها بل ينقطع بانقطاع الملاحظة وستوضحوا ذلك لنتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء و بين اعداد كجمع اذ لا يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيها اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء في احديهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في اعداد كجمع بل لا بد من ايراد كل بازاء صاحبه بل قال بعض المحققين هذا ما ذكره اوكد لقائل ان يقول لا نم انه ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفي الملاحظة مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة ايضا فانا نعلم لا يجوز ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقص اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع والثاني في وجه النقض على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يختار الاول ويمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما يكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي لا لانطباق ولا في الاوساط لا تساق الافراد فلو لم يكن في الجانب الاخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا شك في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجملة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انعكاس تلك الزيادة الى الجملة الاخرى فيلزم الانقطاع واذا عرفت شرطية الترتيب فالاراد بمعلومات الله ومقدوراته ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتأمل فان الذهن لا يقدر على ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لاحادها في الخارج بل في الذهن ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه التطبيق وينقطع بحر في حد ما لكن يشكل بالنسبة الى علمه اجيب عنه بان مراتب العدد الغير المتناهية ليس من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في الذهن من الاذهان لما ذكر واما بالنسبة الى العلم المحيط فلا اشكال اصلا الوحدة في صفة الواجب لما عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله في صفته ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها يعني انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين الاثنين في الواقع ونفس الامر لان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والعدم الزماني مع العيام بنفسه وهذا التوهم مع دفعه انت في قل هو الله احد هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان والله احد جملة من المبتدأ والخبر خبر هو في الكشاف وعن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سالتموني وصفه هو الله احد بدل من قوله الله او على تقدير هو احد الله وعلى هذا التقدير لا يا شان بالمحدث وهو [illegible] فلا يرد احتمال ان يكون حاصل السوال ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع على وجه المنع والنقض كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد التعطل وكذا الايجاب نقصان يتنزه عنه وكذا نقصان القدرة

ن ك

ك

صانع

وهو ظ يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعا كاملا للقدرة لزم اما التعطيل
واما الايجاب واما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي الواجب له لكن يرد عليه هذا بحاصله انا لا نسلم ان الايجاب
نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزه عن النقصان والوجه بين اهل فيه ان صفات
الواجب كمالات بخلاف غيرها فلا شك ان ايجاد الكامل الكمالات لا يكون نقصانا بخلاف ايجاب غير الكمال فالوجه
واضح فلا يكون الموجب واجبا نقل عنه وكذا المعطل وناقص القدرة ايضا واجب الاولى النقض و
الحل اراد بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته
ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم صدور العجز او التخلف له على تقدير عدم
حصول مراد احدهما وهو مقدمة معينة من مقدمات الدليل المذكور وهو ممكن في صورة النقض لان تعلق الارادة وقضا
الذات لما قيل في جواب النقض ان ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل الذات فلا يجري لا يتاتي في الالوهية وفي
من هذا اما يجاز من انه لو اراد او جل شيئا الا بقي قدرته عليه فيلزم عجزه وي بان علم القدرة بتاثر على تنفيذ ما ليس
بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق التنفيذ ولا سيم الحل ايضا حاصله اثبات اللزوم انهم بتلخيص الدليل المذكور وقيل
في جواب الحل ان سكونه مثلا امر ممكن في نفسه وانما جاء امتناعه من جهة تنفيذ احدهما قدرته وكان الآخر محتاجا في فعله
الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها وفيه اي لا تدافع بين تعلقيهما اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز
ارادة الشخص الواحد الضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وانما توهم لنفي تضادهما توضيحا لامكانهما في
نفسها ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي فيقال ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعلق احدهما على
الآخر فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة ولهذا ضعفه بانه في بعض المتقابلين فيه
انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين ايضا الحركة والسكون ايضا وليس كذلك ولو علل
المحشي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي لكان احسن على انه لا يخفى اذ يلزمه الاحتياج اي يلزم الاحتياج في فعله
وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء يدل على ان الضمير في يوجد هو لا يستلزم الخ
راجع الى امكان التمانع لكن الظ انه راجع الى عدم تعدد الصانع اي عدم تعدد الصانع لا يستلزم استناد المصنوع
بان يراد احدهما وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في القدرة لكن اراد احدهما وجوده فيوجد ولم يرد الآخر وجوده
ولا عدمه عند الاشعري اعلم ان فعل العبد واقع عنده بقدرة الله وحده وعند المعتزلة بقدرة العبد وحده
وعند الاستاد بمجموع القدرتين على ان يتعلق باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل و
قدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بخلقه الله في العبد كذا في شرح المقاصد فهي حجة اقناعية والملازمة
عادية لما مر آنفا من الاحتمالات فيلزم انعدام الكل او البعض ~~وان اريد انه يلزم انعدام الكل~~ عند عدم
فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او
البعض بالامكان فاستلزام اللازم لانه جزء علة لان الاحد الذي علم كونه صانعا على ان الاثنين على
سبيل الاجتماع او علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كلا على التقدير الاول اذ لم يتم العلة او بعضا
على التقدير الثاني اذ لم يوجد على البعض التامة لو اريد باللازم ما نقل عنه يوجد بحيث يمكن ان يراد باللازم

لا يكون واجبا ظ

الا كان التمانع ظ

على التامة على البعض ظ

ذلك

15

ذلك ونتم الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بينهما بان يريد كل منها ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال وامكن ان لا يوجد
المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او باحدهما او بكل منهما لكن حمل الفساد على في الآية على هذا المعنى
مما لا يخفى بعده بل يكاد فيلزم ان يكون كلا الانتفائين متوقفين مع ان الآية تفيد توقف الانتفاء على عدم التعدد وتقيدهما بالزمان الماضي
وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من الانتفاء الثاني المتوقف عند السامع
والآية لا تفيده لان الى اي دلالة لكن لا يخفى ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد منتفيا في الماضي فلو ثبت في الاول يكون ما جاء
التعدد حادثا البتة فاذا كان الحادث لا يكون الها فتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق
الانتفاء الآخر ثم جيء لكل منهما منفردا على صحة تحمل ان يكون لكل منهما ولا احدهما معنيين او لاحدهما معنى مشتركا بينهما والآخر ان
متغايران فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالاول بدل ليس على ما ينبغي يرد عليه ان هذا نقل عنه لكن لا يرد على
باطل لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج الى الغير في الوجود اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى الشيء اصلا فيكون الصفات
واجبة لانها ليست غير الذات وفيه ان الواجب ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات ايضا غير كافية في وجودها
فيكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطلة ايضا فادعى والصفة ليست كذلك اي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للسكات والتبكيت
فادعى عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي يعني ان لا يكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود آخر في الخارج ايضا ونقل عنه في
بحث المكنة هذا هو المراد بالنفسية لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض لان لوجود الشيء معنى زايدا على وجوده يعني ان
تصور الواجب بعنوان الخ يعني انه بما علم مما سبق ان الواجب هو الذي احدث العالم الذي هو جميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه
محدث الجميع سواه اي بهذا اللفظ علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له لا بالبداهة بحيث ان نحيده بالوسط المختار يعني لم لا يجوز
ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما مختارا وذلك المختار هو الذي اوجد العالم وايجاب الواجب
ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة لان ذلك الوسط متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم
الورود ولا يخفى انه انما يتم لو ان تصور الواجب بالعنوان المذكور انما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب
ولم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الواجب حادث بل انما ثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابتة وجودها فللمعترض ان
يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني فيكون هو الذي اوجد العالم
الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار لا مدخل في بداهة الحكم يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط قوله والا فيمكن الاستدلال
به بالاعمال لكن في دلالة الاحداث اذ يجوز ان يصدر مثل هذا من غير سمع وبصر او علم بالمسموعات والمبصرات كاف في تحقق ذلك
النظام بل ثبوتهما اما بالسمع او بان ضدهما من النقايص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات فيكونان من
قبيل العلم معنى زائدا على وجوده اي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنيا لما ذكره اذ تصور التميز في الامر الاعتباري
لا بذاته وبالتبعية على ما لا يخفى ثم ذكر المحشي على ان هذه الزوائد امر موجود في نفسه ليس على ما ينبغي الا ان يحمل عطف تفسير
بالقول الشايع غير مطردة في اوصافه اي غير شاملة فلا يكون جامعا بخلاف التعبير بالقول الشايع باختصاص الذات
فانه شامل لجميع افراد المعارف ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك على بين العرضين بل بين الجوهرين بل الى الم
اختصاص له بالموجودين فلا يبطل انقسام المعنى بالمعنى وقد يدعى اي عدم كون التعبير مانعا هو ارد اجمالي لو تسلم الى
دليل المتكلمين على امتناع قيام العرض وهو قوله والاركان الثلاث يعني فاعلية فيشار وقيام ضروري ايضا قيل

لا ظ

التميز ظ

يتصور ظ

المبحث

فيجب بشهادة الحس بتوارد الاعراض ونقلا بانها مع بقاء الحس لى اه فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم ابعد من عدم بقاء العرض وفيه
ان لم يثبت الحكم من بداهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة الحس فالقول ببقائها قول بسند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام
والاعراض حسب القول ببقائها والدليل على خلافه تكلف مصادم للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما فيه تحكم
بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشهادة الوهمية اه اثر   وهو مبني على النقض فالتوقف واجب كما ذهب الاشعري وذهب المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تع صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه تع بلا توقف ووافقهم
القاضي ابو بكر منا لكنه اي اشتراط ان لا يكون لفظه موهما ما لا يليق بذاته تع   وليس بشيء لان الطيب والاولى التمثيل بالحكيم
بالجواد والسخي لترادفهما مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السخي   لكن يعتبر في السخي انه باعتبار مطلق اللغة بعينهم
من شرح المقاصد ان الاسامي اي الاجزاء المعدودة فيكون التبعيض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزي باعتبار مطلق الاسم
لغة لا باعتبار الحلال   ثم ههنا معان اخر قال الشيخ ابو منصور ان سال سائل عن الله ما هو قلنا ان اردتم ما اسمه
فالله الرحمن الرحيم وان اردت صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته
فهو متعالي عن المثال والجنس من شرح المقاصد   فما يلزم التركيب اي الجنس هذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على
ان لا حقيقة نوعية بسيطة قيل كون المعتبر في الماهية الجنس اللغوي لا المنطقي فجر المنع الا ان يصح النفي   اعتقاد
لو كان بين ان اولهما لتقسيم المحدود وهذا مبني على وجود الخبر كما هو مذهب الحكماء قيل واي كان مبنيا عليه لان العدم و
الحدوث اي يكون ان في المشهور من صفات الموجود ولو اريد بالقدم ههنا نفي الازلية فمتى اذ لبة المعدوم غير مسلم بل الحكم
المعدومات الازلية غير متناهية   وهذا خلاف مذهب المتكلمين لان النزاع المتوهم عندهم   ويرد عليه ان من
جملته اه وقيل في وجه الضعف انه يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث المجموع بصفات الكمال واما عدم
اتصاف اجزائها فلا لكم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة
بانه تعالى المراد بالزوج اه القدح نظم الحكيم السنائي قدس سره بعض الخ او بيانات بالفارسية وهو قوله بيت
بيدا و قدرت است وجه نو تاتش   آمد ان حكمت نزول عطاش   اصبعيننش نفاذ حكم وقدر   قدميننش جلال قهر وخطر   مسنود حصص
باقصى قوله فلا يماثل اي ليس قوله لا يماثل بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا حتى يكون هذا القصر
مؤيدا للقول لا يماثل فضلا عن ان يكون منافضاله   الي من حيث اي جزئيات يدركها اه اي من حيث كونها ما يتجه
يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تع في ذاته وصفاته بل من حيث انها غير مختصة متعلقة
بزمان فتنفصل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله يعلم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الازمنة بل علما ثابتا ابدا الدهر
غير داخلة تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر ينخسف كلما يعلم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما معا في نوبة كذا
ينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علم الله تع كان ويكون بل
حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا ولا التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالجزئي الزماني المتغير لا
يلزم ان يكون زمانيا يلزم تغيره كذا في شرح المقاصد   هذا انما يرد لتسليط زيادة المتقدم اه يعني ان المتقدم من المتسلطات
ليس الا الاضافات اي النسب المسماة بالعالمية والقادرية والخيرية وغير ذلك وصدقها لا يقتضي الا ثبوت الاضافات

تخصم

والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني والكل خرق للعادة قال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين
وتطبيقها على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان الاسم يكتب هو عبر الكلام الازلي كما يدل عليه
ظاهر عباراتهم فلا يكون الازلي نفسه مسموعا وان كان عينه يكون نفسه مسموعا فتدبر   ان النقل يحتمل المعنى الاول اي
النقل المعتبر في المنقول والاخير المجاز ايضا نقل مع علمهم يحتمل المعنى الاول اعلم ان الشيخ قال في شرح المقاصد المشهور
في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تع على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى
لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تع لكان هذا الاطلاق مجازا لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تع وهو انه
اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عم واوجد بعناه في نالي ثم
اشتقوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تع فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد بلسانه يكون مثله
لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث انه بعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل
شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يطلق اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يطلق اسما للمعنى الكلي صادق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه   بل منه تحقيق المماثلة بين القديم والحادث يلزم اتحاد الماهية محل بحث   فيتجه
عنه فيه انه اذا كان النوع كلام الله تع حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله غاية انه لا يكون اطلاق لفظ كلام الله على الفرد
بخصوصه مجازا فاللازم منه ان يصح ان يقال ليس كلام الله موضوعا لهذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح   يلزم ان يوصف
كلام الله تع ايضا بالحدوث لان ما قرأناه كلام الله اتفاقا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة   ولا مخلص عنه نقل عنه بل
لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد اي الصفة والاثر ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عم
كلام الله تع مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة فالمخلص
اختيار الشق الاول وما نوزه كان بالكلام ههنا يقوم بذاته تع على ذلك التحقيق وان كان متعارفا باعتبار قراءتنا   اذ
لا فرق الا بترتيب الاجزاء قيل فيه ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل كشفه ان كلامه تع صفة
حقيقية بسيطة كسائر الصفات الكمالية وانما التعدد والتنوع بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما اورده
بل الصفة اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته تع كسائر ابه   كما في سائر العبارات اي من الخلق والخلق والايجاد او من
العلم والارادة وغيرها وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم على تقدير حذف المضاف اي هو مبدأ اخراج المعدوم من
العدم الى الوجود فلا تكلف في الارادة   فان رد بما يجيء وهو ما ذكر في الوجه الرابع   يرد عليه ان لزوم جواز الخ
تم الاولى ان يترك الاراد هكذا الكم ان جواز اطلاق الخالق عليه تع بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو عليه
من الاعراض كالسواد والبياض مثلا عليه بل المستلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق بما يقدر هو عليه كالاسود والابيض
وتحقيق عليه ان اريد جواز الشرعي ثم لتوقفه على علم الايهام بما لا يليق بكبريائه تع والاذن من الشارع وان   لزوم
اريد لزوم الجواز العقلي فمسلم ولا مانع عنه بل يلزم ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجادهما وخلقهما حتى اللازم
اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة في صحته شرعا وعقلا   فيه منع ظهور اذ منع لزوم التسلسل على تقدير حدوث
التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين ام قلت فحينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر واما
يرد المنع على الشق الثاني بانا نختار ذلك الشق ونمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستغناء اذا

كان الحادث بدون التكوين واما ثانيا فلانه ان كان بالتكوين وان كان عينه فلا تؤثر   اولا تعلق بوجوده فيه انه اذا كان متعلق
التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا بكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلق التكوين
فالتكوين المتعلق بنفس التكوين اذا كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا
لنفسه يكون بذاته فيكون قائما بنفسه وهو مناف لقيامها بذات الباري تعالى فاحفظ حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام
اراد ما عدا الدليل الثاني لان الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي والدليل
الثاني انما يفيد الانتفاء الازلي بالتكوين ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج   ويخطر بالبال ان ما ذكره الشارح
غير مرتبط بالنفي هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول والذي يمتاز به بالعقل هو ما كان
صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة متمايزة
للسبع واثبات الزائد موقوف على الدليل فلا دليل منهم يدل عليه   بل نقول موجود فقط في هذا الكلام اعتراف
بان صفة مرجحة بالاختيار فيه نشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم ايضا فتأمل   فكيف المكون صفة
اولى متعلقة نقول انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود او لا فهو بحث اخر على ان طريق وجود سائر الصفات
ان استقام توصل الى انه موجود ايضا   فلم لا يتعلق وجوده به الخ الانسب ان يقول بدل قوله فيلزم قدم
العالم المتعلق وجوده به وهو كذا اه   وحاصله منع الملازمة الخ انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكون
كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم لا يتعلق الخ   ان الترديد قبيح اي
استلزام تعلق وجود العالم بذاته او صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله احد القسمين في هذا التقسيم
فلا يدفع ما يحال الخ فيه بحث اذ يمكن ان يكون مراد الشارح بل فعل الكلام هو مبدأ الاضافة لا الاضافة نفسها كما ان مراد
المص بالتكوين المبدأ لا هي فقد مر ان التكوين هو الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ فحينئذ يكون هذا هو جواب المص بعينه
فيندفع به ايضا   وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا لان المكون في حالة بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وان لم ينفك
عنه في ابتدائه   ولو سلم لم يكن غير هذا اي يرد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح
واما على تقدير ان يكون ردا على من قال يكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا الغير بمعنى الغيرية بل انما يعتبر انها اثبات
الغيرية   ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا قيل لا وجه لتخصيص الحكم بالعينية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون
ذلك التورية الجواب ايضا واما على تقدير الاخر فكونه ردا على القائل بعينية التكوين للمكون وجه للتخصيص يعرف بالتأمل
واما السؤال الاول فيرد على التقديرين ولا يندفع بالجواب المذكور   متى كون صفة صفة حقيقية فيجب المص
بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة ولا صفة حقيقية الزاما والا فما   به الفعل الا مبدئه   تنظرا الا تمثيلا فيعني الا
مبدأ الفعل بما يبين المفعول كآلة الفعل يجاوح مثل الضرب مع المضروب   وقد عرفت انه نقل عنه فانه قول فليس
شيء لان صحة الانفكاك الخ صواب صريح على التسليم الاول في قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى جواب
الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في معارضة الصفة اي دونه مع الذات   اذ الاحتياج اليه انما هو
في التكوين بمعنى التكوين بالايجاد الا ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا وفيه ان
احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع لم يكن موجودا فيجوز ان يكون عين المكون ويتعلق

نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق لنفسه بل يتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء كما فيه ما مر فتأمل   فالمعنى ادوم منه وانسب الكلام
الاسبقية انما يلاحظ في الاقدم اذا كان افعل من المتقوم بحذف الزوائد لا في القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة في الدوام يجب ان يجوز ان يكون بما
يستقبل فلا يعتبر الاسبقية مع ان في كونه تعالى اسبق من العالم مناقشة لفظية باعتبار الا ان الافاضة اليه وقال عليه من غير منع فيه انه لا يكون
قادرا عليه حتى يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس مقدورا اما لورود عليه ايضا فهل هذا عطف على ان يكون المكون
مكونا بنفسه ولا يخفى ان ترتبه على ما هو بملاحظته فالاولى ان يفرع عليه او على اللازم الثالث وهو اشارة اليه بقوله وان لا يكون الله
مكونا بل هو اخص من ما هو اعلم ان العينية تستلزم ايضا ان يكون المكونات قائمة بذاته لان المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام
به التكوين فالتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون قائما بذاته تعالى وهو قريب لما عرف من استحالة كونه محلا للحوادث ويلزم ان يكون
الامر الاعتباري عين التكوين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة حقيقية والمكون امر حقيقي بالاتفاق   وهذا كله تنبيه على كون
الحكم الخ الانسب ان يقال بدل تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروريا بل الاولى تنبيه على تغاير التكوين والمكون
فافهم   ولا يبعد الى الراسخين من علماء الاصول الخ ويمكن ان يكون الشبهات على الشارح لكون الراسخين غير اعتقاد العينية
المفهمة من ظاهر عبارة الراسخين من الاصول لا نسبة اعتقاد العينية الخ   الكلام المستحيل له   ارادة الفاعل اذا اراده في نفسه
المقاصد والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوق فيحسب لا يفهم من غيره سواء جعلناه حقيقة
فيه او مجازا مشهورا بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية   ثم قد يناقش باحتمال الوسائط نوقش بان تعالى نظام العالم
ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون
المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب   مصدر المبني للمفعول وكذا الاثبات نقله وهو اثبات الخ كما هو تحت
البصر اي بحيث بالبصر كما هو ثابت واما حصلت منه لان الخصم انما يدرك المانع عن جانب المرئي فافهم   هذا هو الامكان الذهني الى
ان من الممتنع الخ حاصله ان الامكان هو ان يجوز الذهن فرضه عند عدم المانع منه كما قرر في تعريف الكل وهذا لم يمنع الخ
اذ الخصم قائل به فيلزم الكلام الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته الخ لا على وجه اليقين بل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار
الى ارباب الوقف رؤية البصر الخ ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا يتعلق بالموجود ولا اختصاص
لها لشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود كذا قيل   ان الشيخ المطلق اي سواء كان بالذات كما في الجوهر او با
لتبعية كما في العرض واجب بما قرر من ضرورة تعقل الوجود كما اشار اليه انفا وفيه ان بهذا المقدار لا يثبت العلية   وفيه نظر
نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط عن الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشار اليه انفا   لان التأثير صفة اثباتية الخ فيه انه
بناء على ما مر ان المراد بالعلة متعلق الرؤية المؤثر في صحتها   لا يمنع الشرطية نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية
لا يقتصر على العدم بل يجوز ان ينافي باحتمال ان شرط عليه الوجود لكل ما يحض الممكن   ويتوقف امتناعها الخ قيل ولو لم
يثبت شيء منها وفيه انها وان لم يثبت لكنها محتملات فلا يتم الدليل ما لو يدفع الكل بشيء   ويرد عليه ان حاصل الخ
اعلم ان مقصود المعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات الاعتراض على دليل كون الوجود هي العلة لصحة الرؤية
بمنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة قولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بالعلتين قلنا
انما يمتنع ذلك اذا كان المعلل واحدا بالشخص واما اذا كان واحدا بالنوع فقد يعلل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة
بالشخص فلا يستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه اثبات المقدمة المذكورة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا

لا يشتبه بل يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا انه لا بد منه   وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهم يعني انا اذا راينا زيدا
مثلا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصلها الى جواهر هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك
التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نلتفت اليها مع انا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية
هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلا
لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتمايزة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد
تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه فيصح رؤيته   على ان الرائي
خصوصية الموجود الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن بها تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي
بصيرة فلا يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا
فان الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
من التمسك بالظواهر النقلية كذا نقل في شرح المواقف   لصحة الملموسية تقرير ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض
والمشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته وهو ممتنع قال في
شرح المقاصد وانما النقض بصحة الملموسية قوله والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي   والاشتراك ضروري اي
الاشتراك بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود عين الماهية   واما الاتحاد
الذي اعاده الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار صدقه عليه بمعنى ان الوجود وموصوفه ليس لهما هويتان تقوم احدهما
بالاخر كالسواد بالجسم لا باعتبار هوية المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذا هوية بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك اعني
الاتحاد باعتبار صدقه عليه لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه
وبين الاشتراك بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى الاشتراك
بين الموجودات اذ يلزم منهما كون الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف   والسر فيه اي السر
في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان صحة التعلق الوقوعي لا الامكاني. قيل
فيه ان التعلق في هذه الصورة ليس بممكن لان امتناع انعدام العلة توجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا
الممكن في نفسه وان كان ممتنعا بالغير يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتامل   مجاز عن العلم الضروري
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم وكانه قال اعلمني علما
علما ضروريا وهذا تاويل الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال
راى بمعنى علم علما ضروريا وكذا استعمال ارى بمعنى علم متعلقا بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالها في العلم اليقيني والعلم
استعمال شائع ذائع والوقف ظ   بان النظر الموصول بالى قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول
بالى نص في الرؤية كذا في شرح الارشاد امام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا
وصلت بالى بل هو اما لان النظر بمعنى الرؤية موصولة وصلها والا فليس في الاية وصل الرؤية   بالى غير متولة
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين علم المعقولية في شرح المواقف   فلا اشكال
اصلا اي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثا لانهم كما زعم يصدقون في حكم الله تعالى بالامتناع
او المراد في الاشكال الذي اورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفاسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا
من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية اقول تحقيق الاشكال كلامهم لن نؤمن

لك لم ولم يصح قولنا انه يكفيهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة اي لا اشكال اصلا لانما روي في التفاسير من لا في قوله انه بعد كونه من تدين
الاستقرار حال التحرك ايضا ممكن اه لقائل ان يقول المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه بان يجتمع الحركة والسكون فالقول عليه في الجواب هو
الوجهان المتقدمان   واجبة بالنقل اي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير انه لما لم
يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت   واقوى شبههم من العقليات اي اقوى شبه العقليات الخ وكذا معنى قوله ومن السمعيات
اي اقوى الشبه السمعية الخ   ومنها معناه ومن السمعيات لا من اقوى الشبه السمعية لان اقوى الشبه مطلقا لا يكون الا واحدا
وكذا اقوى الشبه العقلية لا يكون الا واحدا تدبر   وقياس الغائب اه فلعل رؤية الله تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الان وهو ما
يخلقه الله تعالى في الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى   وقد استدل على عدم الاشتراط وحاصله قياس ان هذا على الغائب نحو
فاسد ايضا ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكر الرؤية الزاما لهم لا كشفا لم يرد النظر المذكور في الشرح فافهم   وسائر
الشروط معلوم لم يوجد هذا في بعض النسخ فيستدل في كلام شرح المقاصد على ان الصواب نسخة حذف قوله وسائر الشروط
موجود لانه قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر
واللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما هو شرط في ان هذا
اعني رؤية الاجسام والاعراض   قال الشارح قلنا لا نسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذلك الامر كيف والرؤية عندنا
بخلق الله تعالى فوجودها الا لجاز ان يكون بحضرتنا اه قلت هذه القضية مع انها اتفاقية ليست سفسطة لانها ممكن كما ان
الاصوات اه والحاصل ان عدم التمدح لعدم الرؤية ليس لامتناعها او التمدح ليس لانه نهاية امتناع الشيء مطلقا لا
يمنع التمدح بنفسه ولا يعتبر التمدح بنفي الشيء على امكانه اذ ورد التمدح الى ان قال انه فرق بين
الخلق والكسب   قيل وللمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم   وبه يندفع ان اندفاع الاول
بالثاني والثاني بالاول تامل   نعم مثل السرير فيحمل على تقدير عدم الاشتراط ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى النجار
فلا يتم المقصود اذ المقصود ان كل فعل من افعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما ينفع بكسب العبد
ويسند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود وكذلك مما لا يسمى بالحاصل بالمصدر   قال
الشارح اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات اه كون الحركات والسكنات متعلق الايجاد والايقاع في صورة ايجاد غيرها من
الاعمال محل بحث بل هما من اسباب الايجاد في صورة خلق العبد افعاله لو فرض   قال الشارح وللذهول عن هذه النكتة
اي لعدم الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر   قال الشارح قد توهم والمتوهم الجمهور منهم الامام على ما صرح في شرح المقاصد
قال الشارح يكون من المشركين لان اي لانه مناط الاستحقاق للعبادة فلو كان العبد خالقا يلزم ان يكون مستحقا لها فالحاكم
به يكون من المشركين بعبادة ربه احدا   ويمنعون كون الخلق مناطا قيل عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعيا
وهو ان المكلف به اه لانه لو كان الكل بخلق الله تعالى يقبح التكليف لانه يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم
بط لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح فافهم   عقيب مساس النار فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق
الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار ولم لم يحدث ابتداء ولو عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لم يحصل لا يصح ان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخر ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات المرتبة على اسبابها
من غير لزوم عقلي والتجاه سؤال كذا في شرح المواقف   قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام ذكر في الاعتماد
شرح لمعة الاعتقاد يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر بذلك ويذكر ويراد به الحكم قال الله
تعالى فاقض ما انت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات الظلمهن مع الاحكام وغيره

الاولى

المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الخ ويكون نسبته الى الحكم كنسبة المشيئة الى الارادة ويرد على الاول لان ان بعض افعال العباد
يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى فهذا معنى رابع للقضاء قال الاصفهاني القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس وقيل
المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له
لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات مثل كونه صفة للعبد وقائما به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس
بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته او من حيث سائر الحيثيات وهو ليس بلازم وذكر في شرح المواقف
بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارته واي حاصل الى حاصل هذا الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر
الى الجهة الاولى التي عليه اي بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلا له وموجدا اياه
قال الشريف في شرح يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته
واتصافه به والانكار باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس الى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة
الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجود الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء
به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا انتهى وهذا هو

بسم الله الرحمن الرحيم

لمتاهل

اما بعد الحمد لاهله والصلوة على سيد رسله وعلى اله وصحبه موضحي سبله
فدونك ايها الساري في هذه السرائر كتابا فيه نور وهدى للناس يرشدك
الى المكان من الخفية من شرح العقائد النسفيه امليتها وان الدعة
والاستراحة عن فتور المطالعة سالكا فيه جادة الايجاز من غير تعمية
والغاز وحين ما حمت حول تحسينه ورمت ترميم سليته وشينه
اتحفته الى خزانة من لا مثل له في العلا وله المثل الاعلى صاحب الاعظم
والدستور المعظم بابه كعبة الحاجات تطوى عليه من كل فج عميق
ويستقبله وجوه الاماني من كل بلد سحيق باهت تيجان الوزارة
بهامته وحلل الامارة لقامته ولي الامر والنهي ومرجع اهل
الفضل والحكم اخذ ايد العلماء والعلوم ورافع راية الشرع المرسوم
حائز المآثر والمفاخر وحاوي الرياسات بالاول والاخر اول مدايح
طبعه الفقار اخر مقامات نوع الانسان واخر معارج ذهنه
الافكار خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان لو لم يدل الوهم حيث
حلا له ما خيل طيف خيال السامي حاله ناظورة الديوان آصف
عصره وهو كوزير الفرد في اقباله محمود اهل الفضل طرا كاسمه

وكفى

وكفى به برهان حسن خصاله بكماله في الاوج بدر كامل بحر محيط زاخر بنواله
في كل علم عالم متبحر في فن حلم عالم بجباله سحبان عي في فصاحة لفظه معنى
بليغ البحتري في فضاله الصايب الافكار في تدبيره الثاقب الاراء في اقواله كالنبال
يبذل البيض بمسك لفظه فكانما الفاظه من ماله شبراخم الانوار في وجناته كالكناية
مبتهج بفعاله وهو الذي عم انعامه وفنيا الوزير الكبير محمود باشا اوضح الله
غرة النجح بجنيانه ورفع علم العلم باعلائه ولا زال مورد افضاله مآرب
الماآرب يوجد عليه من الناس يسول من المطالب فان رفعه الى سماك القبول
فهذا سعد كوكب الامل في برجاس الحصول والاولى الاعانة وكفى به وكيلا قال
الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعدما تيمن بالبسملة الحمد لله اقول
في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع
عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء وكان توهم من تعارضهما مدفوع اما
بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما

الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة
المفتاح في اواخر فن البيان قوله واساس قواعد عقائد الاسلام الخ اعلم
قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد
ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية فهي ابنية
الثوبية زوقه في المدح لشمول الاول الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان
يقال اساس العقائد اريد بها التفصيلية وهي يتوقف على هذا العلم بناء على ان
مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قوله هو علم التوحيد والصفات
اى علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فنسبة
التوسم الى الكلام لكونه اشهر وقوله المنبئ عن غياهب المشكوك اشارة الى ان بيان من فوائد
والغيهب ما اشتد سواده فلما جاز التشبيه على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة
الى الوهم قوله نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الدين
من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء

المشهور ونكرنا ان تجعل الباء في اكد شئ للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ
لا ينافي الاستعانة باخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة بتقدم وقوع الابتداء بالشئ المحلا
وجه الجزئية وتذكر قبيل الابتداء بلا فصل فيكون ان الابتداء ان التلبس بها جامع
المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحد بجلال توحد برايه اى تفرد به واستقل
فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج
حصول الصورة ويحتمل ان تكون للملابسة في صيغة التفعل اما للصيرورة
بدون صنع كتوسم الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون
والتوتر واما للتكلف ولما استحال في شانه تع حمل على الكمال كما في المتكبر
ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملاحظة
جلال الذات قوله باطع حججه الاولى كون الضمير للمتعبد انه آية بينا اعظم من
سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد صلعم فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب قوله
وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام بطريق التعويض

وقيل من حيث يجمع عليها مثل قوله في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن كل

المؤذيات ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله

تع ما ضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم

ظ قوله طاويا كشح المقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاحتراز قوله الاطنابة والاخلال

بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما وبالتعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما

ويجوز رفعهما على انه خبر مبتدا محذوف قوله وهو حسبي ونعم الوكيل رد الشارح في

كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا

على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا ورد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء

التوكل لا الاخبار عنه ثم بانه كافي هو ط وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة

بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان

مبتدا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى

قال ايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تع

قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف

فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال بتقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مخصوصا

بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ورد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في

من المحكي بتقدير المبتدا في المعطوف او عطفه على الخبر المتقدم ثم ان حمل المثال

المذكور بدون التقدير يصح وبعد تقدير المبتدا في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه

قوله اعلم ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا و

ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء

او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقادي

لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية

اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او الثاني كيد في الثالث او يجعل التعريف للحكم الشرعي

فالمراد اما المعنى الاول ووجه ذكر اداة التخصيص في يجعل العلل عبارة عن المسائل او الملكة

وعلى التقدير معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده

ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذ
من الشرع قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظ وانما لم يعتبر التعلق
بمعنى العمل في الاول لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية دون تعلق عامة الاحكام الثابتة ليس
كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد
المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته وفيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل و
ما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله
وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها
فعنه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتاويل بيان ان بعض الصلوة تجب بسبب الوقت
كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه الى النية
ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه
بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة
تعميم موضوع الفقه مما لم يتلق باصل قوله وبالثابتة علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف

الا يكون متعلق عامة الاحكام الثابتة بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث الوجود دون العمل كما

على معمولي عاملين مختلفين والمجرور متقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى
اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية
على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان المسئلة
مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولاكثر مباحثه يشير الى ان له مباحث اخرى
اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله فظ واما عند غيره فلان الصفة المطلقة
عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة
والامامة من مباحث الصفات وان درج البعض الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات
الا عند بعض الشيعة قوله وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع
الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عم ولا في عهد الصحابة والتابعين
ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الى قلت
الفقه نعني معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت الموقوف هيهنا هو المسائل المدللة فان من

وعاقبته امر

في المراد بالاحكام الخ الاول من المعاني الثلثة

طالعها ذو وقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام لا انا نعنيه عن ادلتها وكذا ان نعو
الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا
مطلق العبد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف
في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط و
الاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب
ياباه عن ذلك كذلك يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا و
غاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه
من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان
وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة
وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فانه اي حصل من الدليل
هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج عنه علم جبرئيل والرسول فانه بالحدس لا بالكسب
الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت

تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال قوله ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على
معرفة الاحكام فعينه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يدفع الاشكال
فيرد عليه قوله ومعرفة العقائد قوله كالمنطق للفلسفة عدّ في المواقف كونه بازاء المنطق
وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلها السادس نظرا الى كونه بازاء
باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورثا
القدرة قوله فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا اذ لو لم يعتد به لضاع اما قيد الاول في الا
اوذكر وجه التخصيص في الكل اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يحقق للتمييز واما احتمال
تسمية الغير به لغير هذا الوجه فعالم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في
غيره قوله هذا هو كلام القدماء اي الذي يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام
السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم قوله وثبت
المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق
مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار و

من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون
دار الخلود وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل قوله
فالحسن قد اعتزل عنا ان قلت يجيء ان من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند
الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق
كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة
بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري
ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان
كل من دخلها يثاب او يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون
عندهم وقد نقل المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله
ما دخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان
والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار قوله وكان الاصلح
له ان يموت صغيرا ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع

وقالوا

وقالوا ترك بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر الانفع جانب علم
الله فاوجب ما علم الله انفع فلزم ما لزم وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر
على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلانه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة
بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم
شيء قوله فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان
والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب
ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل
كمسئلة التكوين وغيرها قوله قال اهل الحق الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد
باهل الحق ههنا اهل السنة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه
المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويجوز ان يراد اهل الحق في جميع المسائل
وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتناء واعتدادا بهم فكانهم هم القائلون قوله والحق
الحكم المطابق قد يطلق الحق رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية

لكن لا يلايمه قوله واما الصدق الى آخره وقوله وقد يعرف الخ قوله فقد شاع في الاقوال

بين اتى الصدق قد يطلق على غير القول فانه في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول

المطابق والعقد المطابق قوله يعتبر في الحق من جانب الواقع اذا المنظور اولا في هذا

الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار

الآخر فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصح للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما كان هو عليه

وهذا اولى مما قيل سمى الاعتقاد الخ بالصدق نظرا قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع

اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة

افاد الشارح في نظايره ولبعض الفضلاء ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح

في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع قوله ما به الشيء

هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما

الشيء ذلك الشيء اذا الماهية ليست بجعل جاعل فان قيل الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال

قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والاول على

انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم

الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف به بالعرضي اذا الضاحك ما به الانسان ضاحك

وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور التوجيه

الصحيح هذا ولو فسر في التعريف ما به الشيء هو لكان اخصر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه

اى بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يكون بدون الذاتي ايضا فيرد عليه ما يستفاد منه ان

الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد

تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المسلم ان تصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق

الاخطار على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي و

زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فامكن في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا

العذر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان لا يجوز

تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان اريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا و

جوابا ختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لا به ولو سلم

يعتبر الامكان بالنسبة الى المعتبر اي تصور الانساع بدونه لا بالنسبة الى العبد اعني

كون تصوره بدونه وانتفاء المعتبر قد يكون بعدم التصور على ان تصور الكنه بالوجه

غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الشق بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ليس

عدمه ضروريا قوله وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية تطلق على التشخص وقد يطلق على

الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص قوله فالحكم بثبوت

حقايق الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنار مجموع امور ثلثة

تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك

عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات متصورة والعلم

على البعض تعصير فلا يكن من العاصر بين قوله وربما يحتاج الى البيان اي قد يحتاج

الى البيان معناه فان اكثر من يسمع يفهم من ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود و

الحاصل ان اخذ موضوعها بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا احتياج الى البيان

معناه الظهر الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة قوله وليس مثل قولك انا ابي ثابت هذا

ناظر الى قوله وهذا الكلام يفيد الى ليس مثل المثال الذي ذكره السايل فانه غير مفيد

اذ فيه اعتبار اتحاد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل قوله وانا ابو النجم وشعري شعري هذا ناظر

الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان لخفائه وهو ظاهر و

ان قولك حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر

المتبادر لشهرة المراد به بخلاف قوله شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل وهو ان شعري

الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الاضافة

للعهد لان معنى الاضافة للعهد ان بعض اشعار المتكلم معين وكم بين المعنيين والمقصود

ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فيفهم تاكيد كونه مفيدا او يرد عليه ان شعري شعري

كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا

فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السوال اصلا قوله من تصورها

والتصديق بها وبما هو آلة فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان

يرد عليه ان كون اللام للاستغراق لا يفيد

الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم

بالاحوال من الحدوث والامكان ولحوقها قدر الثبوت وقال لا بمن عرض
الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين قوله العلم بثبوتها بتقدير المضاف
فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار المضاف اليه قوله
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم و
لا يضر فالانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة علم اجمالي
بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقد حقايق الاشياء ثابتة فيكون معلوما البتة لا يقال
لكن نعتقد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان نظم الشارح يأباه
ولو سلم فبطلان التقييد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد ويقال ان
ثبوت الكل غير معلوم لنا وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الكل قوله و
الجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يتحقق في ضمن ما يشاهد من
الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه
على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت

امن الاشياء فالاحرى بالثبوت هي هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها قوله
وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر
في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية ولا نظرية الا ولها معارض يقاومها و
مماثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات وتخصيص
انكارهم بها بالذكر جرى على وفق السباق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على
المعنى الاعم قوله من ينكر ثبوتها اي تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم صحيح بالنسبة
اليهم وباطل بالنسبة الى خصومه ويستدلون بان الصفراوي يجد السكر في
فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات قوله وزعم انه شاك هذا الزعم يعني الحكم
الباطل لا الاعتقاد والباطل اذ لا اعتقاد للشاك قوله انه لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا
من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال
الحكم جزما بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم

وقد يتوهم ان الكاذب مقصور على حقايق الموجودات ويوجه الالزام بان النفي حكم

والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه

انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فيا نظار دقيقة فكيف يتم الالزام

المنكر كا احال البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يجاب تمهيد الالزام في التحقيق والوجود

بمعنى الوجود لانا نقول ليس هما بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الا

لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج **قوله** انما يتم على العنادية

علم انما يتم على اللاادرية ظ واما على العندية فحضنا امر وقال في شرح

المقاصد كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او

نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة **قوله** قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية

وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم

من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه **قوله** قد يغلط كثيرا

اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان **قلت** فرا الدلالة على المصادرة للعقل

فبنا في الكثرة **قلت** فيستعمل في التحقيق بناء على ان الغلط بحسب الاضافة لا في

الكثرة في نفسه **قوله** بانتفاء اسباب الغلط ان **قلت** هناك سببا عاما للغلط

عام من اي يحكم بانتفاء مطلق اسباب الغلط **قلت** بديهة العقل جازمة

في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام **قوله** ويمكن ان

يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعله من

المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا

للفظ على الشايع المتبادر **قوله** ادراك الحواس لكن على ما في العرف و

اللغة فان البهائم ليست من اولي العلم فيهما **قوله** لا يحتمل النقيض اي نقيض التميز

كما هو الظ والاصل لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز في التصور الصورة

ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان

العلم بهذا المعنى منقسم بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق

جواب عن اعتراض مقدر بان الكلام عبارة عن الصفة المقتضية لم يكن

قوله على علم التقييد بالحس فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس

في الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات المعينة تدرك علما كا
دراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التوجيه ان لا يعلم
تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي
فعند لا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس
مشكل قوله بناء على انها لا نقيض لها اى للتميز ما التي هي الصورة فلا يرد عليه ان التصور
بعد ان يعتد بهذا القيد بعد ان يكون الاختلاف
غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال النقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل
المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض للتميز فرع عدم نقيض
للتصور فيصح البناء لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له ان قلت كل متصور
لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للمتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا منع
للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه
لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان الصادق على شيء في الواقع لا بانه في وجود ذهني آخر

في التعقيد قوله على ما زعموا فيه تضعيف فوهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل
قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اذ نقيض الموضوع محمولا
وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين صدقا لانهما لا يكون للتصور
نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بمعنى اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما
كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه اى سواء كان رفعه في نفسه او
رفعه عن شيء والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان
يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق
كما اذا رأى شبحا من بعيد حصل منه صورة مثل انسان واجيب عن هذا بان تلك
الصورة صورة الانسان وتصور له مطابق والخطاء في الحكم بان هذه الصورة
لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم با
لشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظة
فتدبر فانه دقيق قوله فانه لذاته اى ذاته كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلوم بلا حاجة

الشئ يفضي الى العلم وتعلقه قوله قلنا هذا على عادة آه حاصله اختيار الشق الاول
وبيان وجه الحصر قوله عن تدقيقات الفلاسفة اى فيما لا يحتاج اليه فانه دابهم تضييع
اوقاتهم فيما لا يعنيهم قوله لما وجدوا بعض الادراكات يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان
يجعل احد اسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه قوله فلانهم ولا
فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون
مبداء لاثرين والكل باطل في الاسلام قوله يتلاقيان اشارة الى انهما لا يتقاطعان
على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر
الى اليسرى قوله الحركات لانعلم ان الحركات من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس
لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولو فرض النسبة لها لا ينافي
ادراكها بالحس وما يقال من ان الحس اذا شاهد الجسم في المكانين في الانين ادرك
العقل كونه متحركا وهو الحركة والحس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ
لان ادراك الشئ بواسطة احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون

الى محسوس لساد به الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه قوله لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تعليق قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف فلا تفصل ص
قوله فان الخبر كلام اى مركب تام فلا ينتقض بمثل زيد العالم قوله يعني الاخبار عن الشئ
على ما هو به اى على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الاوضح
للمعنى فحينئذ كلها عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر
هو الموضوع وبهذا اخبرت عن زيد فهما عبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه والشارح
اختار الاول في شرح المفتاح ويشير اليه قوله ههنا اى الاعلام بنسبة قوله لا يتصور
تواطئهم فيه اشارة الى ان مناط عدم التجويز كثرتهم فلا ينتقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم
بقرينة خارجية قوله ومصداقه اى ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط
فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه
وقوع علم من غير شبهة فيقال عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به
دور واجيب بان نعني التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا

ذاك كل معلول نظر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم

بغير شبهة معلول اعم فلا يلزم ملاحظة العلة اى صنعه قلت عدم الدلالة عند عدم العلم بانتفاء

سائر العلاقات ايضا قوله واما خبر النصارى وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود

فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل وتقدير فى

قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود اتفقوا فى اعتقاد القتل كما اشير اليه فى

الكشاف فلا حاجة الى التمحل قوله فتواتره بل لم يبلغ اصل الخبر في بعض طبقاته حد التواتر

وعدد اليهود قد انقطع فى زمان بخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم قوله ربما

يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع

الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر

فيه لان قيد مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى قوله الرسول انسان

بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم اخرى وهو بهذا المعنى يساوى

النبى لكن الجمهور على ان النبى اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى

وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم فى

الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلث عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح

الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكتب معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يدفع باحتمال تكرر

نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات غير

مقيد صحتها النزول عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله

بان اسمعيل عم من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار

هنا المساواة لتصحيح الحصر الحاصر فى نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى

الامة قوله امر خارق للعادة اه قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ واجيب بانه لم

يجز خلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولا نقض العرض باسباب

وايضا اظهار النبى فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان الطبيعي العوام

عليها لانه مما يترتب على اسباب كما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتب

الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا الا يرى ان اشفاء المرضى بالدعاء خارق

وبادوية الطبيعية عن خارق فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يعتقد به الا ظهار

وان لم قلت العقوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه

والتغليب لا على انها معجزات حقيقة قوله يمكن التوصل هذا الامكان هو الامكان العام

فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة في طرف التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل

وكان ناخذ امكانا عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل قوله يستلزم

لذاته العالم يعني لو انها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف

المعقول والملفوظ مع ان لفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزمه

بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الا

واما القول الآخر فيحقق المعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول قوله هو العالم هذا

الحصر مبني على ان المدلول بالنظر فيه النظر في احواله فقط لا ماهيته والنظر في نفسه

حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم

يقسمون الدليل الى المفرد وغيره قوله هو الذي يلزم من العلم به المراد من العلم

التصد

التصديق بوجه ان التعريف لا للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود و

الملزوم بالنسبة الى اللازم وبوجه من آخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو متحقق

كما هو فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة

المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم

اللزوم بين علم المقدمات على هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بتداء

ذلك ولا غرابة لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات

التي يحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام

واللزوم بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل قوله فكان اوفق لكن يمكن تطبيقه

على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك

ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اختاره الشارح والعام لا يوافق ما هو

في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم

الاول قوله تصديقا بوجه بان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق

واما ما يظهر على مدعي الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة
القطعية فهو استدراج له او ابتلاء لغيره قوله كان صادقا فيما اتى به اذ لو جاز كذبه
عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا في الامور التبليغية واما في سايرها فالوجه في
الجانبين العلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا
قوله فلتوقفه على الاستدلال فيه قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا
النظر واجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة
والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا مع العنوان ما بلغ الكلام
يجعل صدقه بديهيا كما في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت
الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل قوله
الى علم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات فلو ذكره الشيخ الان اي اداء عدم
الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المال وقيل ما فيه فالاول ان يغير
التشبيه بالجزم المطابق قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد ام ولا يخفى ان قوله توجب العلم لا

معنى عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك
فما وجه التخصيص بذكره والاقرب ان مراد المص بيان فرد من الضروريات في قوة اليقين
وكمال الثبات وكانه اشارة الى انكار ان الادلة اليقينية مستندة الى الوحي المعتقد
المحض اليقيني والتابيد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شايبة الوهم بخلاف
العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصون عن كدر قوله علم بالمتواتر
هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر قوله مع قطع النظر عن
التواتر انما قطع النظر عنه لا عن الدلايل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا
مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المتواتر ليس كذلك وقد يوجه بان
التواتر ينفك عن الخبر بخلاف الدلايل وليس كذلك قوله في حكم المتواتر لانه لا يحصل
في الحكم كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في
الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق قوله للنفي
ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة عند المدارك قلت

الشيء لا يسمى اليه وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد قوله وقيل جوهر اي هذا هو
النفس بعينها والترف واللغة على مغايرتهما فلهذا افاد قيل قوله سبب للعلم
ابتداء عدم تقييده بالضروري والاستدلالي ونحوهما اشارة الى العموم فعنه رد لقول
من يحكي الغير قوله بناء على كثرة الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على
ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات قوله فتناقض
لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله وصفاته فيكون من قبيل النظر في
الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في
هذه المسئلة ايضا قوله فلا يكون فاسدا اورد عليه ان افادة الالزام لا تنافي الفساد
في نفسه والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها نقول قوله فان قيل
كون النظر مفيدا هذا اي نفي العلم بالافادة لا نفي الافادة لكن القائل بنفيها قائل
بعلمها والمنكر بنكرهما معا فههنا توجيه آخر لا يسعه المقام قوله اثبات النظر بالنظر
اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد

على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص
بنفسه وقد يقال منع اثبات الحكم استفادة العلم فاللازم استفادة العلم با
لحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد نبه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه
ههنا قوله وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور قوله والنظر
قد يثبت بنظره مخصوص حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون
الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم يلاحظ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول
فههنا ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه هذا هو كشف الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام
قوله من غير احتياج الى تفكر الاول ان يقول من غير احتياج الى السبب المطلق
لان ما باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجه لا يلائم
تفسيره انه ما لا يكون فيه قوله فهو ضروري كالعلم اه انظر من عبارة المقـ
هو تقريره انه ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب

بالاختيار ورد عليه ان المنار بالعقل متوقف على الالتفات المقدور وانه
يلزم ان يكون حاكي بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى
ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر الاول التوجه والضروري
يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله اي كليهما
عبارة عن العلم الحاصل بتربيته انه قسم من اقسام العلم الحقيقي الحادث فلا يلزم كونه
العلم كصفة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير
لتوقفها على امور غير مقدورة اذ لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت
النظر كما سبق
فكيف يدرجها الشارح في الكسبي التفسير له وجوابه ان الشارح حمل التوقف على
توقف القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة وكل وجهة هو
موليها قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر به يشير الى ان الكلام في
العلم التصديقي وانهما قسمان منه قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه
جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى

الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم
ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا ولست ادري كيف يتخيل
التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل
الكسبي ما يباشر الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما بسبب حاصل
اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى
يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بالسبب المباشر فتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون
بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر
والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا ثم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات
والتجربيات فيحتاج الى حمل قوله من غير فكر على تفسير القول باول نظر فيكون الضروري
بمعنى الحاصل بدون الفكر قوله ثم يرد به الاعتراض فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق
بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان
قوله الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له قيل الصحة هنا بمعنى الثبوت

قال الشارح صح عند الناس اي عشق اي ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه
استدراك وايهام بخلاف المقصود قوله فكانه اراد كلمة كان غير مرضية لها
فتأمل قوله مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو
المشهور والابلغ الاستدراك قوله بما عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما
سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من افراد العالم والى ان العالم اسم للقدر
المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه قوله
لكن بالنوع المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا
حدوث نوع النار مثلا لكنه يتكلف بقاء صور الاسطقسات الاربعة في
امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واراد النوع الاضافي
قوله ومعنى قيامه اي قيام العرض او المكمن فقيد بالاضافة احترازا عن قيامه كما
بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عرض وعرض قائم به كما
لشرذمة المشهور انه ليس بعرض قوله هو وجوده في موضوعه اي ليس امرا آخر بل عينه

وجوده في الموضوع وقيامه به وليس الشيء اذ يمكن ان يقال وجد في نفسه فقام
بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان
كذا في شرح المواقف قوله اعني الطول والعرض والعمق يعني البعد المفروض اولا
وثانيا وثالثا قوله يتحقق تقاطع الابعاد وزوايا التقاطع يتحقق بان تكون
بالف اثنان يجب احدهما ثالث يقوم عليه رابع قوله راجعا الى الاصطلاح
وان كان لفظ راجعا الى اللفظ وفي اللغة كما وقع في المواقف قوله ولا
فرضا اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء قوله عن ورود المنع وان
امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده لا لثالث احتمال جزء لا يد
الدليل على حدوثه يأتي في غرض المقام وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا
وجود جوهر مركب من جوهر مجرد مع محتمل فلم يلتفت وحصر المركب في
الجسم لا انا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان
حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يلتفت اليه احد كذا في

نفس الجواد فان اكثر الناس قايل بها فلهذا لم يلتفت اليه قوله خط بالفعل اي منقسم
لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل بناء في الكرة الحقيقية قوله وذلك انما
يتصور في المتناهي كذا عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما تعلق
العلم منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته قوله الوجه الثاني حاصل
هذا الوجه ان كل ممكن مقدور له تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو عرضنا منه
في كل متفرق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لم تتم قدرته
كذا عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه متفرقا واحدا و
وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح قوله
على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة
فلا نقطة قلت تلك النقطة مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروط
نقطة بلا خط وكذا المركز قوله ونحن نشير الاعداد لانه في الاخرة فيما بعد الجسم
الاولى قوله المبني عليه دوام حركة السموات ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية

المتداولة غير مبنية على الاصول الهندسية ولعل ان يطلع على دليل يبتني عليه قوله
بعد تمام التعريف وقبل الا ما تخرجه بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث
واما لانها عرض فلا يصح اخراجه قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ ذكر في شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس احتج الاكثر من جوهر واحد عند المتكلم
ولعل ما في الكتاب راي الشارح او مذهب بعضهم قوله اما الاعراض الخ وذلك ان
نستدل بما يجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري قوله يكون حادثا بال
ضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة واعترض بجواز ان يكون تقدم القصد
الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنة
للوجود زمانا والجواب ان القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل قوله والمستند الى الموجب
القديم قديم الى اخره ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم
قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي ثم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القدم
المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند

لزوال شرط لا لزوال علة العدمية قوله فاما ان يكان مسبوقا اه لو قيل فان كان مسبوقا

بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سوال ان الحدوث قوله الحركة كونان بل

عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني

جزءا من الحركة والسكون معا فلا تمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان

ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظ عند تعدد الاكوان بحسب الانات واما

على القول بنفيها فيشكل الجواب قوله فهو جائز الزوال اه قلت جوازه لا يستلزم

وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي

العدم مطلقا وبه يتم المقصود قوله لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان

الحدوث ما نشارك الباري في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك

في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعينه على ما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب قوله لان ادلة وجود الجوهر غير تامة كما ان ادلة

نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا

جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة واجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم

لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم

حصول الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لا بانه لا دليل عليه قوله حدوث الاعراض اي حدوث

سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول قوله فلا يتصور قدم المطلق

يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي لا بداية فيما ضمن تلك الحسبة حكمه كذلك يوجد في

ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فباعتبار حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتنافيات

بحسب الحيثيات والاعتبارات وصح ما ذكره لزم ان لا يوصف بعلم الجنس بعدم التناهي والا

الايجاب بتناهي الجزئيات باعتبار كما في التطبيق قوله يشغل الحيز خصه بالذكر لان الكلام

في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر قوله اذ لو كان جائز الوجود اه ان قلت

الصفة وكذا المجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم قلت هذا

لا يضر لانه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان

لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبدأ له

فيصح

وحمل المحدث على الحديث بالكلية مما لا يساعده كلام الشارح قوله ما يصلح علة اي علة
ودليلا على وجود مبدائه والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبداء ومدلولا اذ لا يكون شيء من
العالم قبل نفسه فتنافي قوله وقد يستعين بها اي بالطريق الاول طريقة الحدوث و[illegible]
الامكان ووجه التوقف قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل اي ابطال التسلسل فانه دليل
بنفي بطلانه في التمسك بالجملة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير مسلم
وفي قوله ابطال الشيخ فيه بطلانه اشارة الى ما قلنا قوله وليس كذلك لا يخفى عليك انه
ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيتضمن معنى آخر
وهو ان تعالى ذكره لا خارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة
والا يلزم كون المعلول واجبا وعدم ما فرض خارجا فظهر ان امر الانقطاع بالعكس
واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال المجموع
المتوقف ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض
فينقطع التوقف عنده فلا دور قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان

يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا يكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل
والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا
لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث
جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في آخر وقد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة فلا
ينطبق بمجرد ترتب اجزاء الزمان نحو اثبات هذا انما يدفع تطبيق الزوج بالزوج وهو غير
لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متعاقبة اذ كل جملة توجد في زمان واحد
متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شروط حدوث النفوس قوله فيما دخل تحت
الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل الحركات الفلكية قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا
فينقطع في حد البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود
الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما قوله تطرح [illegible] هذا الكلام يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الشامل

مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة لكن كذلك مجملا قوله فان الاول اكثر
من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنع ايضا قوله ووجه
لان منع لاتناهي الاعداد توضيح انه التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود
من الاعداد وغير المعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية
معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير
متناهية قوله بناء على صانع اه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى
علم للفرد الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوصف في حقيقته
صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد
فتامل قوله لو امكن الهان اي صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد
احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن
ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل نظر الا ان يقال مراده
الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان

فلا يكون

فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد عليه ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين
ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحث لان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادة
ثم باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او
لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف الثاني الحل وهو ان
عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود
علته التامة ولا يشكل ان ارادة احد الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه والحق ان ما نوقض
التعلقين معا وهذا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين مما
يمكن الحرف قوله اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة
الى نفيه وانتفاء المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه قوله امانع
الحدوث والامكان اي دليلهما اذ يلزمه الاجتماع وهو نقض يستحيل عليه تعالى بالاجماع
القطع ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى

المراد م

لقولهم بان طاعة الفاسق مراجعة ولا تحصل قلت العجز تخلف عن المبدأ المطلقة التي يسمونها مشيئة قسرا والجاؤهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان نقول لعبد اريد منك كذا ولا اجبرك قوله وهو لا يستلزم اه لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الكلام المبادر عدم التكون بالفعل فمنع قوله فظ انه اه انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير واستثناء اللازم على اخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتوجيه ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ورد عليه ان التوحيد اما على تقدير التمانع العرضي فيرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فيمكن الطلاق اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد

الى ان يتفق الاثنان قو

عند الاستاد وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او بقوى بارادته تكوين الامور الاخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن المطلوب من الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حسب ما قال تع لو كان فيهما الهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد يكون فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث يكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال قوله ومنع انتفاء اللازم اه لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد قوله فلا يفيد الا الدلالة اه فيلزم ان يكون كلام الاشاعرة في الماضي مؤثرين لكن يطلق التكون بالاولى

بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء
الآن قوله من غير دلالة على تعيين الزمان ولو سلم التضمن على دخيل الدلالة على تعيين الماضي
لم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
فذكره المتكلمين بدونها بالترادف التساوي قال في شرح الايمان والاسلام من قبيل
الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس لم يبق لكل منهما على صحة قوله تصريح بان واجب
الوجود اه يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها فكيف
يسمى تاويله قوله اذ لا نعني بالمحدث اه هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يطلق
بالحادث يسمى وهم جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح
حكمهم بوجوب الصفات قوله بانه بقاء هو نفس الصفة واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكها
عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه
ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما يجي في التكوين فلم يأت بقوله
النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها قوله بان محدث العالم اه يعني ان تقول

الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم لجعل الحكم ثبوت
هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال لم لا يجوز ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب
وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا
فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يعتبر على بيان حدوث ما ثبت
وجوده من الله الممكنات لم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة
الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي
السميع و وظاهر كلام الشارح يوهم البصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل
قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود
في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا قوله كما في اوصاف الباري لكن يرد ان تفسير
القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام
العرض لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولا احكموا بتغايرها وعلم هذا
الاعراض قوله وان امتناع الجسم الاجسام هذا رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان

ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا
وعلم بقاء الشمس بابعد عند العقل من علم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا قوله و
ارادوا به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود
الواجب عين ذاته عندهم قوله وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات والكلام ان اطلاق
بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة
اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق
اللازم وفيه الطبيب لا يطلق عليه مع انه رادفه الشافي وليس بشيء لان الطبيب
هو العالم بالطب والشافي من يعطي الشفاء قوله وباعتبار الخلاء البعض فقط ومنجما
لكن يعتبر في التجزي كونه مما يؤدي الى الانحلال كما في التركيب بخلاف البعض قوله لان معنى قولنا
ما هو اي جنس هو صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه ثم لما كان
اصل معنى السوال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرض بذلك لكن يرد ان نفى
المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يقولون الشمس مثلا جنسا فلا يلزم التركيب.

قوله والبعد عبارة عن امتداد يعني ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود
الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود
ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة قوله فيلزم قدم الحيز هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف
مذهب المتكلمين قوله فيكون محلا للحوادث لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان
من الموجودات العينية عند المتكلمين قوله اما ان يساوي او ينقص ويزيد هذا الترديد
لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على جزئه ونقصانه عنه
في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي الحيز الغير
المتناهي ثم يلزم التجزي ح لكن الكلام في لزوم التناهي قوله باعتبار عروض الاضافة
الى شيء فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى تحتها وسفل بالنسبة الى ما
فوقها قوله اما ان يتصف بصفات الكمال اه وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم
والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب وفيه ان عليها من
جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم التام والقدرة

الذات ونحوهما وهما توصلا الى الواجب قوله احتج الخصم لعضا بعضوية الظاهرة مثل
قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد
الله فوق ايديهم قوله او يأول بانا او بلائه بان يقال المراد العروج الى موضع يتقرب اليه
بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة قوله وقد
صرح بان المماثلة لم يرد بان هذا التصريح يجب قطعي قوله فلا مماثلة بوجه من الوجوه اذ
يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجيء قوله نقص وافتقار
الى المخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون المخصص الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات با
لنسبة الى القدرة قوله لا يعلم الجزئيات اي من حيث انها جزئيات بل يعلمها من حيث كليتها
كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا تاما وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده قوله ولا يقدر
على اكثر من واحد لانه قال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول
منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة

قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا اي يدل على زيادة المفهوم والكلام فيما
والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي آه ان اراد
اقتضاءه ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد
اراد اقتضاءه ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه
الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته قوله انه عالم لا علم له ان قلت لعل
مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة
حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة قوله وحال صدور
الافعال آه فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية
وقد قال صاحب المواقف لا نثبت غير الاضافة قوله ويلزمكم كون العلم قدرة لهم
ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس
بمحال قوله وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم شأنه انه قائم
بذاته لانه عين ذاته قوله اشار الى الجواب بقوله اعلم يعني اجاب بقوله لان الجواب التام

[illegible]
عصام الدين

نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على الاول
لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير فيه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ المثبت
متغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات لذلك ذكر قوله لا هو ولا غيره فلا مدخل
له في الجواب قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ولكن ان تحمل كلام المص على ان المنفي
قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال
قطعا واما حمل الشارح على ما ذكره لشهرة تبيين القوم قوله لكن لزمهم ذلك فيه قيل عليه
اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ولذا
قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للاقانيم
من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهية ذوات ثلثة وا
ترتب الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ فان انحصر العلة في الالتزام يتعين ذلك
منهم وعبارة الشارح اشارة الى الاول قوله هي الوجود والحيوة والعلم من غاية جهلهم

جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر
القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه قيل منهم الا ان الصفات نفس الذات لكن لا بالهية
قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاشيا دفاربعة والا فواحد قوله للقطع بان مراتب
الاعداد ان العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما
هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل
فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب قوله مع ان المتقدمين آه يرد عليه انهم
اتفقوا على ان كل من المراتب لا بالغا الآحاد وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة
عشرة وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات قوله فالاولى ان يقال
وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد الذوات بالذات
لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين قوله واما في نفسها فهي ممكنة وقد سبق ما فيه
من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم قوله والكرامية الى نوعها
يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وصرح بالقدرة على التكلم فالتنويع المذكور

غير ظ قوله قد فسروا التغير آه قالوا انفكاك في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد
وقدرة واجيب بان المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يصح قوله الخ
بكم الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا ينتقض بالجسمين القديمين
كذا قيل لكن يرد الاعيان الموصوفان نقضا فليتأمل قوله والعدم على الازلي
نحو ما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهر لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود
غير كاف كما عرفت قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق
المبالغة والا فيختلف الوجوديين والعدميين ظ على ان الاستلزام بين العدميين بط
كما سنذكره قوله بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا الظهر
عدم صحة الاستدلال السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة قوله انتقض
بالعالم مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود وفي الحيز
فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز
لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال التغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او

حيز

او حيز انّ قلت لعلهم ارادوا الجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر
او بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يجتمع العرض بمحل بان ينعدم
مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص
وتخصيص كل تعريف بالاعم فيحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه
التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة قوله وكذا بين الذات
والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات
بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان
الذاتي قوله لا يستقيم آه اي في العرض الجزئي لان الكليين ليسا موجودين في الخارج فلا
يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ قوله وكالعلة مع المعلول
وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا اه اذ التصور مع اضافة المعلولية بط
وبدونها غير مفيد قوله والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد آه يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب
المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول المقطع بدا

اما في قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب قوله وان يكون القدرة
فوقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لان النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن
عطفه على ما سبق الا بتمحل تقديره وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة قوله
ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة
مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه قوله ينكشف المعلوم عند
تعلقها بها سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستوجد وتعلقات حادثة متناهية
بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل قوله تؤثر في المقدور
بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين
به فتعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم
بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند آخرين
قوله وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف وعلى صحة الاطلاق

على الاقوى الوزن قوله والسمع والبصر هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولئك
غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف
التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات
فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان تعلق العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع
بخلاف السمع فلا اتحاد ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا
فلا ينحصر الصفات في السبع قوله يحدث لها تعلقات حدوث التعلق في القدرة على مذهب
من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا قوله لوجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها وعدم
بانه ان تساوى نسبة الارادة الى المتعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الترجيح
لا يقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة
لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزام الترجيح بلا مرجح قوله وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع كحقيقة ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون
مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوجه وقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة

وهو مبني على قول الحكماء ان علمه هو العلم الانفعالي لا الفعلي ثم يرد ان يقال يجوز ان يكون

المرجح في افعاله ثم هو العلم بالمصلحة وليس في كل فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا بيان

وجود فعل يساوي طرفاه في المصلحة من كل وجه قوله انه ليس بكون ولا ساه قلت يلزم

منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادة ثم يرد عليه ان

هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات

على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب قوله ولو شاء لو فيه الملازمة غير

مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه فيه عليه هذا

انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل

في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه تم وقياس الغائب على الشاهد

لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي

نجده من النفس لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له

القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة وكذلك

ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع

النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد

يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله

الموفق قوله كمن امر عبده اه فانه يأمر ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه

واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته و

الحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة قوله والدليل على ثبوت صفة

الكلام اي الذي يثبت مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة

معا قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف

على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة

معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور ويمكن كلامه تعالى

في التوقيف عن التحقيق هذا اه قوله من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم

قيام الكلام وهو المط والمعتزلة يقولون بقيام الماخذ وهو اما ولونه بايجاد الكلام

وهو عدول عن النظر واللغة قوله ومع ذلك اه هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقالوا

بحدوثه قوله وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها

انما هو بحسب التعلق الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كما نعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته

واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب

بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية بعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها

قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعاني فان الامر من حيث هو غير كلام الخبر بخلاف الكلام لانه

كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد

من حيث هو كاتب قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل البعض

راجعا الى الاخر ليس اولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل قوله كما اذا

قدر الرجل اه اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلا شك في كونها

سفها لا يقال يلزم منه ان لا يامر بالنهي شيء اصلا وانه قطع البطلان لانا نقول فرق

بين الامر الصريح والضمني والثابت في السفه هو الامر الصريح للمعدوم قوله لئلا يسبق الى الفهم

وقد ثبت الكلام النفسي الخ

فان القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله بالعكس وفي الكشاف تنبيه على الترادف

قوله وانت خبير اه يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت ان الكلام النفسي

فلا ضرورة في العدول فقوله والاصح اتصاف الباري به يريد به الصحيح بحسب اللغة قوله

بل دعا به الالفاظ اه يرد عليه ان هذا جواب آخر يحقق صواب المقدم والتفصيل آه

لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان

وصفه بالكتابة مجاز من قبيل وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف

هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم

منه حدوث المعنى هذا دليل قوله خص باسم الكليم وفي بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات

على خلاف المعتاد قوله انما هو باعتبار دلالته قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر

بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل

هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة

لا يقتضي تاخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين

مشكل لا ضرورة في التزامه قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله
ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه بل مثله وقد نظر
للقطع بان ما يقرأ كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل وان كان اسما
لنوع ذلك القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة
وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
الحاصل منه ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد والى جميع قوله ليس مرتب
الاجزاء في نفسه ليشكل التوقف بين قيام مع وعم ونظائرهما ولا فرق الا بترتب
الاجزاء قوله وتقيد باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاخبار
كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدأها قوله يمتنع قيام الحوادث آه
يرد عليه انه يجوز ان يتصف بالعدم كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما جاء في الحد
الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له
قوله لجاز اطلاق كل الخ يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام

والاذن

والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه قوله فاما تكوين آه فيلزم التسلسل يرد عليه
منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشار ثانيا الى ابطاله وعلله ويمكن
ان يقال يعني التكوين المتصف به الباري تعالى اولا التعلق بوجود نفسه ولا استحالة في
سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى قوله ومبنى هذه الادلة
كانه اراد ما عدا الدليل الثالث او بنى الامر على التغليب قوله ولا دلالة على كونه صفة اخرى
ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط
بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى هو الموجب لايجاب بل يتعلق هو موجود في الواجب
اقول اذا كان
بالنسبة الى غير القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى قوله والمكون حادث لحدوث
التعلق او لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمنع
قوله وما يقال اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وما يقال حاصله منع
الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله
وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث
وليس شئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا ترى انه ردد وجود العالم بين التعلق
بالذات والصفات وبنى عليه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا قوله ومن هنا اي من

الوجود

هذا النظام اوفق الوجود الممكنة واكملها فلما نسبة الكمال اوجبه المنشا الكامل
فقد قضى عليه الضرورة ثم قد يناقش باحتمال الوسط **قوله** بمعنى الانكشاف التام ٥
يشير الى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى
للفاعل صفة الرائى **قوله** بمعنى ان العقل آه هذا هو الامكان الذهنى وليس محل النزاع
اذ الخصم قائل به **قوله** ضرورة آه يرد عليه انه ان اريد الوقف برؤية البصر فمصادرة
وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نعرف بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق
ان الوقف لمدخل من البصر لا يقتضى كون الموقوف مبصرا **قوله** اذ لا رابع آه يرد عليه
ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمعلولية بل الامور العامة كالماهية و
المعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه الامور العامة ٥
يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها يقتضى صحة المعدومات
مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن **قوله** والامكان
آه وايضا لو علقت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن تئف وفيه نظر **قوله** ولا مدخل
للعدم آه لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولانه هو مركب منه كذا فى
شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود **قوله** ويتوقف امتناعها

الى الكشف اط ٩

ولا مدخل للعدم ٩ فالاولى ان يؤتى به بعد قوله ولا مدخل لانى بهذا القول

ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه **قوله** وهو غير المكون عندنا حمله
بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون
اضافة كالضرب والامكان غير الامتناع انفكاكه عن المكون وليس بشئ لان
صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا على
بمعنى ان صحة الانفكاك فى المكون
ان علم الغيرية لا يقتضى اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع
الذات **قوله** لان الفعل يغاير المفعول فيه فان قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل
بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون
الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان الخصم يلتزم بالعينية ينفى كونه صفة
حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت
انما جواب التسليم الاول بل الثانى ايضا فتدبر **قوله** مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج
اليه انما هو فى التكوين والايجاد **قوله** اقدم منه القدم اما لغوى فالمعنى اقدم منه و
يسمى اذا العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لو فرض قدم العالم ايضا فالمعنى
اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين **قوله** دليل على كونه صانعا قادرا مختارا
وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان

اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع
الصحة المطلوبة قوله لم لا يجوز الخ جواب لقوله فالواحد النوعى قد يعلل ويرد عليه ان
حاصل هذا الكلام هو ان هذه الرؤية امر مشترك فى الواقع وهو لا يدفع الاعتراض
عن الطريق المذكور ولسنا نم استلزام الاشتراك النوعى لرؤية الجوهر والعرض فالاشتراك الصحة
بينهما ولا نسلم الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يمكن ان يعلل ادراكنا لرؤية
زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قوله انا ندرك منه
هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل
المرئى خصوصيته الموجودة فلعل لتلك الخصوصية لها مدخل فى تعلق الرؤية لم
اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى قوله والمعلق بالممكن ممكن
يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد يمتنع عدمه
والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان قوله وقد اعترض عليه بوجوه
منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى واجيب بان النظر الموصول بالى نص
فى الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه ويناجيه
غير معقول كذا فى شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهوية الخاصة و

والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه كمن يطلبه من وراء الجدار قوله ان كانوا
مؤمنين اه روى ان موسى عم اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن
عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم
ارتدوا او كونوا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا قوله والجواب منع هذا الاشتراط اه للمغ
ان يقولوا انزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة بالحقيقة
المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح
المقاصد قوله كالمعدوم لا يمتنع يرد عليه ان عدم صحة المعدوم لاشتماله على عدد
كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروايح لا تقدح فى امكان رؤيتها لكونها
مؤونة بسماة النقص والحق ان امتناع الشىء لا يمنع الممتنع بنفسه اذ قد ورد
بنفى الشريك واتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى قوله لكان عالما بتفاصيلها
واما الكسب فيكفيه القصد والعلم بجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان
الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى قوله لو توسل عنها ولو فى حال
المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول وبه يندفع
ما يقال يجوز ان لا يشعر لسهو او لا يدوم قوله اى يحكم على ان ما مصدرية ينبغى

بجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم بجعل الاضافة بمعونة المقام
على الاشواق والآفاق معمول يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما ما اخترع
من عادة وصنعة وباحتمال حذف المضاف اي كسبها قوله انه يخلق كسرا لا يخلوح الآية فيه بوجه با
يحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق
مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام قوله لبطل في علة التكليف
عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة هي قوله أفمن يخلق الآية
وهو ان المكلف به امر اختياري للعبد قوله والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال
يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وانتفاء الثواب
والعقاب فعل الله تعالى وتصرفه فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل
عن لمية خلق الاحراق عقيب مماسة النار قوله اشارة الى صفة التكوين اي فعله
اي لا ينبغي ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس النار
كن فان الله تعالى اجرى عادته في ايجاد الاشياء ان يقول كن فيكون قوله وهو عبارة
عن الفعل لو بلا فعله فقضاهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف
ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار قوله والرضا انما
يجب بالقضاء قيل عليها معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا

المقتضى لتلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يكتب بان الرضا بالكفر من حيث
هو ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر وانت خبير بان رضا الكفر القلب بفعل الله تعالى بل
يتعلق صفته ايضا مما لا كفر في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث
هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كالرضا به سلامة القطع وان
كان الرضا الاول هو الاصل والمنشأ لكن اعتبار الثاني هذا الطريق في الكل
فافهم قوله حكى عن عمرو بن عبيد انه قال قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة
واختيارا لا اجبارا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا
اراد من القوم ان يطيعوا رغبة فلم يطيعوا فليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد
نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يبعد من الارادة الغير الجبرة
الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم
هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفسه وكلا التركين فانه
امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه ثم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص
عندنا فلا يجوز في حقه تعالى قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل
العبد اما قدرة الله تعالى بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته

وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة
او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين او مجموع
القدرتين على ان تاثيرها في اصل الفعل وهو مذهب الاستاد او على ان تؤثر قدرة العبد
في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود
ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب
الاستاد او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري وبحسبه يعلم ان جميع افعال الحيوانات
على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك
خصوا العباد بالذكر قوله لما صح تكليفهم لبطلان تكليف الجماد وبالضرورة واما قوله
ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مشترك وقد يرد الدليل على الجبرية بعدم فائدة
التكليف لا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل قوله فان قيل
هذا بيان الجبر في علم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا
او بيان بالنسبة الى الكافر فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل
هناك قوله فيجب والا لجاز انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا
الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعلام الازلية ليست بارادة لان الارادة

وهو عبد الملك وهو استاد امام محمد غزالي

حادث

حادث فيتمم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن والظاهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدمها
العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السوال
بتعميم الارادة عليهم قوله فان قيل فيكون فعل الاختياري واجبا قد يمنع هنا المقدمة الاولى
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذا
الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى باختيار من العبد للفعل فتامل قوله المحوج للاختيار فلا
يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد
لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما
الذاهبون مذهب الاستاد فلهم ان يقولوا الاختيار يعني الارادة صفة من شانها
ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار من العبد فلا يستلزم الجبر
كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق
قوله وايضا اه توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فمبني على ازلية تعلقها ايضا
فلذا اجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان
يمكن في الازل ان يتعلق ارادته بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب

علة للفعل اى علة عادية كالنار للاحراق قوله والجمهور على انه شرط عادى كيبس الملاقى
او ذلك ان يقول حرّ شانها التاثير عند من شانها توقف تاثير الفاعل عليه عندهم فلا
قوله فكان هو المقتضى لنسبة الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا يبالى فى
الذم فى فعل المنهيات لوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجى قوله والا لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا
دخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده بل يستحيل بدونها قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فلا نقض بقدرة الله اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم قوله فقد اعترف آه حاصله انه
ليس مع وجود المثل السابق اطلاق دعوى الاشعرى وقد يجاب بان المذهب انه لا
فعل للعبد اصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله الا انه لا يلزم مثل سابق كما سيتوقف به
قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا لزم قيام العرض بالعرض ورد عليه انه يجوز ان
يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه
بمثله قوله ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الى نفيرا
ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر التاثير بما يعم الكسب فصار الحاصل
ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة او بدونه سابقة وفى كلام

اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر قوله مدخلا فى بعض الافعال اى بالدوران
والترتب المحض كما للاحراق بالنسبة الى مس النار لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه قوله
لتحقيقه آه صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو تعلق الارادة بمعنى انه يجب بسبب
خلق الله صفة معه متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها متعلقة بالفعل
فيجوز ان يكون لو انها على ما عرف فى ارادة الله تع وقيل صرف القدرة قصد استعمالها
وهو غير القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجى لان صرف القدرة متاخر عن القدرة
المتاخرة عن القصد وليس بشئ لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوصل القدرة ولا يفعل ه
ولعل هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها
فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشئ با
عتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار
فانى وان كان باعتبار
افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت قوله وايجاد الله تع الفعل عقيب
ذلك هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل قوله ويسمى كل منهما باسمه قيل
لا ثمرة فى مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلا من
المؤثرين مستقل بالاثر وظاهره الاثر على ان تاثير قدرة العبد فى بعض الامور كجعل الله
وصفه كذلك ليس اقبح من نفوذ قدرة الله تع بالكلية وللتجرى فى ملكه الا باذنه قوله و

الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها
بقدرة الله تعالى وحده لا اشكال اصلا قوله وانه يمتنع قيامها اي قيام الشيء وبقائه معا بالمحل
يعني تبعيتها له في التحيز والا فليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل كل صفة
المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابعيته في التحيز يجوز ان يكون تابعا له لخصوصية
ذاتية بينهما قوله المراد سلامة اسبابه يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ
مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فالاول الاستطاعة
والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ثم
والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله ذو سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة
التفسير هذا والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان اضافته مبنية على التسامح
فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسومح في عد سلامة
الاسباب وصفا له قوله يعني على هذه الاستطاعة والشرط فيه ان سلامة الاسباب مناط
خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة
العبد الا الى القصد قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما يكلف
به ثلث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن

منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى او ارادته والاول لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا و
الثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا
توضيح ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يقول بها من المراتب
نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير
سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بحث لانه يستلزم كون
كل تكليف كذلك وهو لا يقول به قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن في
نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه ثبوتيته قوله واما النزاع في الجواز ولك ان تاخذ على
الاطلاق لانه لا يشكل بالشمول وقد تعالى ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق
النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه وان
لا يصدقه واذعان ما وجدانه نفسه خلافه مستحيل قطعا فيقع التكليف بالمرتبة الاولى
فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه
ثم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان الحكم اذعانه
بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذ وصل اليه ذلك الخصوص وهو ثم واما قبل الوصول
فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا

وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب بانه يجوز
ان يكون الايمان في حقهم هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب
الاشخاص قوله ونوقض اه لو صح هذا التنوير لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لعلم
الله عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع قوله فلا استحالة اكتساب ما ليس ثابتا بالحق الخلق
مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فيما كان لنا بالنسبة الى
المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات قوله وهذا لا يمكن العبد يرد عليه ان علم
يمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب تم وبعدها لا ان كونه مكتسبا بواسطة السبب كان
صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة بوجه وبعوث الحكم من تركه قوله الى الوقت المقدر
لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل قوله قد قطع عليه الاجل الى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امده هو اجله
الذي علم الله موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان
المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في
المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو اجله كذا
ثم شرع في المقاصد قوله اذا جاء اجلهم الآية ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة

في نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط
قوله واحتجت المعتزلة قالوا المسألة بديهية والمذكور في موضع الاحتجاج تنبيه واستشهاد
فكونه في صورة الحجة استغرقت لفظ الحجة له قوله والجواب اه يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل
النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد
فلا تعارض الآيات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني
قوله لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته باجل القتل
قوله فناء كلا اى تناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله الى الحيوان
فانتفع به بالتغذي او غيره فعلى هذا يكون العواري ارزاقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل
شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق
على المنفق لكونه بصدده قوله مملوك يأكله المالك المراد بالمملوك المحصول ملكا كما يعني الاول
في العرف الشرعي والا لكان معنى الاضافة الى الله لغوا وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجيء وجه بذلك بملاحظة الحيثية في الملكية وخنزير الى الكلام
وشهادة في نقص الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر
وان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا مع انه قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على

الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة قوله ان من اكل الحرام آه اجيب بانه تع قد
ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل
حلالا ولا حراما قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك آه وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية
قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز وكذا قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى و
يحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فجعلنا فيهم الملك فتركوه وارتدوا اذلاء ولا ينافي اول
الآية وآخرها على نفي الحصول قوله وهو يكذب لقوله تع والبيان الثاني مختلف في الهداية وبيانه
الطريق يوم الكل وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان
الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول فيها
ويمكن ان الاستعداد التام فضيلة تليق ان يمدح عليها قد يقع بان التمكن مع عدم الحصول
نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الصفات بل بالتعظيم وسببها في استحقاق
التعظيم ثم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر قوله ولقوله تع
اللهم اهد قومي ولقوله تع اهدنا الصراط اذ الطلب يستدعي عدم حصول المط ويرد
على هذا انه ينافي التعبير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام

من ذكر النصوص المقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع
تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة قوله و
المشهور آه يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في غالب استعمالات الشارع
والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلا منافاة قوله والا لا خلق آه اذ الاصلح
عدم خلقه ثم اماتته لو سلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف
والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم
الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظ قوله ولما كان آه فانهم قالوا ترك الاصلح
المقدور العجز المفضي بخل وسفه فلزم البخل وكيف جعل تعلق قدرة الله تع بالترك
مستحيلا ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق
يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته لانا نقول
لا منة في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت قوله وجوابه آه
حاصله ان الاصلح اي ما يستوجبه احد بل هو محض حق الله وقد ثبت انه كريم حكيم عليم
فتركه لا يخل بالكرم البتة فلا يجب عليه رعايته فيسل على المعتزلة تجوز ترك الاصلح
اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم

هو جار الله العلامة صاحب الكشاف وهو من المعتزلة

الى ان تعفو لهم فليس ذلك بكادح عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان علم
المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجهه لاستيجاب الكل العقاب على ما هو المذهب عندهم و
لو سلم ذلك فيجوز كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على التقدير
لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة يجعل الفعل سفها او عبثا فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا
ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات قوله لم يبق لتثنويته آه قيل معناه اقتضاء الحكمة
القدرة على تركه وهذا غير الوجوب الذي ابطلها وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا
يستحيل على الله تعالى فلزم ان يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب
الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية و
الادلة ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة و
لا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا
وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما
اخبر الشارع بتحققه واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة قوله استحقاق
تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال

بعض المعتزلة ما الوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا
عقليا قوله وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتعلق
في صفته تعالى قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اما تقييده بالامكان لان النقل الوارد في
الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقديم العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى لدلالته على الحلول ليس الحمل على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحو ذلك قوله
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا على الدوام وانهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف
اى قتلوا به وقوله ويوم تقوم الساعة يعرضون [?] دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم قوله
اغرقوا فادخلوا نارا ادخلوا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ قوله جماد لا يشعر
له آه وجوز بعضهم تعذيب الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب الماكول فبخلق نوع الحياة
في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي ظلال البدن فانها تألم وتتلذذ بلا شعور
منا قوله لا دليل لهم يعتد به فلو ان اعتبر الوقت الاول ايضا فهو مبدأ لا معاد والا
فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين
بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لا نقول هذا مع انه كلام على السند

مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور هو بدونه وما لا يعتبر عدمه في البقاء لا يعتبر

في الاعادة ايضا وثانيا بان المبتدا هو الموجود في الوقت المبتدا والوقت ههنا داخل

فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هف واجيب

بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز

التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين

المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين

الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات

ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين المشخص الماخوذ مع جميع

العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل تخلل الانفصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في

الشخص الباقي قوله لان مراده الخ ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها

لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة

منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات

خواصه وآثارها فالتفريق اهلاك للكل قوله والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل

فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للماكول نطفة يتولد منها شخص آخر فلنا

لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزء البدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا

اصليا والفساد في الوقوع لا في الجواز قوله وان الجسمي ضرسه مثل احد قيل ذكر بالاشفاع

لا يعجم زايد الا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق

به قوله قلنا الخ حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير

ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق

من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم

بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة و

التركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل قوله ان كتب الاعمال

مع التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية

قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه نهر في

الجنة والحوض في الموقف قوله وذكره انه يجوز ان يكون له طعم لذائذ فيتلذذ بركة

وطعم عند الشرب الخ انه وقع في قوله من شرب منه فلا يظما ويجوز ان لا يشرب الا من

قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بعد بالظما من شرب به وان دخل النار قوله ادق من

الشعر الخ هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما روي

من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك نطلبك يوم المحشر فقال ثم على
الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في المكان
المرتبة يجوز ان يستانف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهورة قوله و
اسكانهما الجنة والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع
المسلمين وقد يتوهم انه يرده قوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان
العالي الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة
الجبل قوله يجعلها للذين اي يجعلها لاجلهم فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا ثانيا
ليجعل فهو نعم الى اصل جعلها كاينة لهم لا نفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من
جعل الدار كونها كاينة من التمكين فيها وهذا المعنى لا يدوم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن
بالفعل فعدول عن الظاهر قوله اكلها دائم الاكل ثم تفسيره كلما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط
ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم قوله وانما المراد يعني ان المراد هو الدوام
الدوام التجددي الوفي فان نوع الثمار يتجدد اما بحسب الوقت وان انقطعت في بعض
الاوقات ولكن ان نقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا قوله بل يلتزم

يمكن الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يبقى يدل وجود الصانع
وهي من اعظم النعم قوله الشرك بالله ان اريد به مطلق الكفر فالمستثنى منه خرج فيه لانه
كونها للاتفاق والا فباقي انواع الكفر بقي خارجا قوله انما اهان اصحابنا هذا يخالف
ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما جى من ان المراد بها
الكبائر جزئيات الكفر قوله بطريق الاستحلال اي على وجه يفهم منه عدم حلالا فان الكبيرة على هذا
الوجه علامة عدم التصديق القلبي قوله لما اجمع عليه السلف لا يقال الاجماع مخالف
الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المنقول عقيبه فهو غلط
والا لما خالف الحسن قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال فيه يلزم الكذب في
اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ذكر اظهار الفعل تغليظا
ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله من المؤمنين قوله على رغم انف اي ذل
رغم الانف وصولا الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مرات صاحبه يقال فعلته على
رغم انفه اي على خلاف مراده لا لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت
هذا على رغم انفه قوله فمن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول
الفاسق ولهذا الجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كونهم يصدقون بما

انزل الله وابضا كلمة ما مهنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله

تع قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر

الفاسقية في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفسق يتناول الكافر

بعد الايمان وقبله اجماعا قوله من ترك صلاة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول على الترك

مستحلا او على كفران النعمة قوله ان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان

تعريف المسند اليه يحصره على المسند اعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان

شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظايره قوله والله لا يغفر ان يشرك به اي يكفر

الا عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين قوله وبعضهم الى انه ممتنع عقلا اي

ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا بد

ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يجد

الاباحة قول بالقبح العقلي فبناء في قولهم لا يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه

يجد ان يكون علم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة ثم يرد ان الممنوع كون التوقف قضية

الحكمة لجواز ان يكون علم التوقف منفيا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التوقف بوجه آخر غير

تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن ودونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله

فيوجب جزاءه لا بد عنه بلا دليل قوله والمعتزلة يخصصونها قد نطق ان العمومات الكتاب

والاحاديث فبعض منها لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان

يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل تعم كل عاص مع ان التعليق بالمشية يعيد

وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة

الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر

جمعا بين الادلة ولا تم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها

ان شاء قوله انما يدل على الوقوع اما استطراد ذكره مهنا رد التمسكهم بهذه الآيات في الوعيد

اتصل والجواب مهنا قوله وقد كثرت النصوص آه قوله وزعم ان الخلف آه هذا الجواب عند

الاشاعرة ومن يجوز الخلف ويجوز وفيه جواب آخر قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالا

الاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق به ان يبني اخباره

على المشية وان لم يصرح بذلك كخلاف الوعيد فلا كذب ولا تبديل قوله ويجوز العقاب على

الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر او انتخاصها ومغفرة ما

عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التعيين بلا دليل والتعليق

بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه قوله والشفاعة اي العونة ثابتة لا

مبك المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم اهل الكبائر بالطريق الاولى
لانا نقول لا تتم الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء آخر
عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعة او حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم
الدخول اولا في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع قوله وللمؤمنين والمؤمنات
اى لذنوبهم وهي تعم الكبائر قوله يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجات
لان علم تلك الشفاعة لا يقتضي تفضيح الحال وتحقيق الباكي لكن لا يدل على انها في حق اهل
الكبائر قوله ولا تقبل منها شفاعة ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب
ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة الشفيع لم يقبل منها
فلعلها بقبل لظهور آخر قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص يشير الى منع الدلالة
على عموم الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير عائد اليها
فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة في جانب رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة
المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو
على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح ثم لو قيل الضمير للنكرة فرفعها في
سياق النفي كوقوعها في عموم العالم بعيد جدا قوله يجب تخصيصها بالكفار ان قلت كيف

بجعل بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا الارادة قوله فلا يمنع
للعفو علم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة تم والى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير
مفيد فيما اول قوله لانه ثبت بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة ثبت بالاجماع
فيتعين الخروج عن النار وفيه منع لجواز ان يراه في ظلال العذاب بالتخفيف ونحوه قوله
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ينفي هذه الآية على ان العمل الصالح لابناء المزدوج
ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال قوله وقد
جعل جزاء الكفر اى على الاطلاق من غير تقييد بالشرط ونحوها فلا يرد جواز الاكتفاء بالشرع و
الضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية هذا الدليل الزامي والا فنحن نقول في مكة لا نوصف با
الظلم قوله مفرحة خالصة فلولا الخلود لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز
الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا قوله فلا يستعمل في المكث
الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود
اهل الكبيرة قوله وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل بقوله لن نؤمن لك واتبعك الارذلون
لاحتمال ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق
اى يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كما في السوفسطائي با
لسوفسطائي

الى وجود العالم فان الرقيبا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتاخرين قوله شرح

بذلك وشبهتم انه كسبا ان قلت بل انه بنزع يقين السوفسطائي وكون التصور وانه

باطل بالضرورة اولانحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع

عدم الاذعان للسوفسطائي بني هيهنا بحث وهو ان المعنى المعتبر عندي بكرو بلا امر قطعي

وقد نص عليه في شرح المقاصد ولا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد

الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمونه العلم بالمعنى

الاعم تقسيما حاصرا لو سلكه الايمان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه قوله كان اطلاق اسم

الكافر وقوله كجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة الكفر في حق اجراء الاحكام

لا فيما بينه وبين الله وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير

معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارنه شيء من الامارات قوله ركن لا يحتمل السقوط

ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي

لا الحكمي قوله التصديق باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد

للادراك فلا يجتمعان قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال

حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيه وقد لا

قوله حتى كان المؤمن اسما له ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان قوله و

اما الاقرار فشرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان

على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر

وان لم يظهر على غيره قوله والنصوص معاضدة له لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس

الاقرار ركنا جزءا منه واما انه التصديق لا ما يساويه في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة

التصديق ولم يثبت في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا نفهم و

اي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى اللغوي

لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي

قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي

مجاز في كلام الشرع والاصل في الاطلاق هو الحقيقة قوله ولا استقصت فلم يرد عليه انه

يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان

ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد

عليه النصوص المعاضدة قوله حتى لو فضاه يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ

الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها

عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع ثم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا

من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار الا اذا علم ولم يتفق
له الاقرار فانه لم يستحق الجنة قوله ويسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان
واللغة لعدم دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة
كالغضب والوجدان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق
كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر قوله
لا يكفي في الايمان فعل الكل لاحتمال ان يعلم كعلوم مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب
الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا لم يذكروا عدم الاستفسار عما في القلب قوله وايضا
الاجماع اه رد آخر على الكرامية لا على القطان وموافقيه كما توهم قوله مع القطع بان العطف
المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيها فنادر بل جعله خارجا
لاعتبار خطابي وكيف بالظاهر حجة قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط
ايضا قوله وهكذا هذا اي كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصره كذا
وهو اشارة الى الجواب عن نظر الخ
في بعض شروح العقائد وشرح نظم الاوحدي قوله ولا اعتبار في ان التفصيل ازيد لكنه يجب
لكن متعلقة من حيث انها يجب الايمان بها وان لم يكن من حيث ذواتها قوله
حاصله كما نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة

عبادة اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه
ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالقرون قوله وفيه نظر قد يدفع بان المراد
زيادة اعداد حصلت في علم التصاديق الا بيان في ذلك قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضا فقط كما هو مذهب
الجبائيين واكثر معتزلة البصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة
والنقصان قلت النوافل مما يقع جزءا لا مما شرع جزءا وكذلك بعض الواجبات قد يقع فرضا
فيقع جزءا من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلوة وايضا قد
ينقص بعض انواع الواجبات بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقير او بعض افرادها كالحج قصر العمر
كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم ان
الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر قوله وبهذا الاعتبار
وهذا قريب من مذهب
اي اعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء يجب بنفسه غير التكليف بوجوب تحصيله والاول
لا يتصور الا في متعلق الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموصل اليه فهو عدول
عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظري مقدور لكن
بواسطة وتحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة

التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف قوله ولا يكفي المعرفة فربما هذا المعنى فوقع في
قلبه صدق النبي عم بغتة بكونه مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا في حاصل الكلام كلام بعض
المتأخرين هو ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فتكون
المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية
الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق المرادف
وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عندنا لما
وتفصيل الكلام ما لا يسعه المقام قوله بمعنى قبول الاحكام يعني الاسلام هو الخضوع و
الانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم فيرادف الايمان والترادف
يستلزم الاتحاد لكنه مما تم قوله ويؤيد الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
الكلم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة
البيوت والكفار فيها وبالاسلام كل منهم واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد
كقولك اوجبت العلماء فلم ار كلا الا بعض النحاة وقد استدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ورد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في
المفهوم وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من يبتغ في غير العلم الشرعي فقد

سهى لست تحكم ليس هو من يبتني في علم الكلام وبالجملة تصور للذي يعني ان المراد
بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي ويثبت بكل
منهما فيما اخبر من اوامره اي فيما ارسل وكل ان تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه
مثلا والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية فهو تصديق خاص بانه الله الحق
وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر وفي الآية بمعنى الانقياد الظاهر
الاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا
فانه قيل هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في الحكم اعني الاتحاد وقد يقال
اذ الشرط في الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق بدليل الحديث على ان الاسلام لا ينفك
عن التصديق فلا يرد سؤالا وليس بشيء لان مراد الشارح عدم الانفكاك من الطرفين
والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه عفو لا عن توجيه الكلام وذهب بعض
المحققين حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر ضعيف معارضات ضعيفة كثيرة من
الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة
من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا انه لغة لما يذهب العقم من الاجماع
بناء على بمعنى انه الحق والمراد لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكون ليس بكفر

ومعنى قولهم السعيد سعيد في بطن امه ان السعادة المعتبرة هي من علم الله انه يختم له
بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل لا يمتنع ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا
بالعقل او كافرا على الايمان فيكون التصديق ركن يحتمل السقوط بمعنى ان قضية الحكم
بتعقيبه اي ترجيح جانب الوقوع وتخصيصه عن حقائق واه كما يستفاد من احوال الطبيعة
مع قربه وامنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا يترجح والحق ان
كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه بين
امر الدين والدنيا لكل من آمن وكونه لكل من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته و
قد يوجه كونه رحمة للكافرين بانهم امنوا ببركته عن الخسف والمسخ وانت
خبير بانه لا يناسب سوق هذا الكلام وهي امر لا يقبل لا يقدر قبل موافقة الدعوى
احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدي مشتمل على
طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب
ما يتعلق بهذا البحث فتذكر على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا الكلام ذكره في المواقف والمقاصد
ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك ثم يرد ان يقال لم

لايكفي

لايكفي حوا زوجه في الجنة لم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا
وحينئذ فلانه امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله ان اقذفيه في التابوت وامرت مريم
عليها السلام كذلك بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة
اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك وقد يستدل ارباب البصائر من الاستدلال
الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين او الاجمال ومن الاستدلال الثاني
على انه متكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومن الثالث على انه مكمل بالكسر
على ذلك الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة
لكنه تابع لمحمد عليه السلام وما روي من ان موسى عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل
منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية
هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل
انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن و
اما عمدا فبالاجماع اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز
لبطل دلالة المعجزة وهو محال وكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما يدعيه وانما

ما كان بلا عمل عمدا فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة   وفي عصمتهم عن سائر الذنوب بعض
به ما سوى الكذب في التبليغ   او الفعل وهو من مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة تؤ
يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة
ويرد عليه ان العناد في الظهور والكلام في الصدور   اظهار الكفر تقية اي خوفا
لان اظهار الاسلام يجر الفرار النفس في التهلكة وريادة يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم و
وموسى عم في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف
الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تع   فمصروف عن ظاهره اي بطريق صرف
النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى وكونه صرفا عن الظاهر ايضا وفيه توجيه
آخر بحمل العام على ما عدا الى حق المقابل   والاشكل انه فيه منع لجواز ان يكون الخير
بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم   لانه لا يمكن
ان يقابل الملائكة باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه
ما فيه وقد يوجه ايضا بان في اولاده من هو افضل منه وهو نوح او ابراهيم او
موسى او عيسى عم على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم عم

الافضل

افضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين
عند الله ولا فخر   بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو
لم يندرج في الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان
الامر الاعلى يتضمن امر الادنى بلا مرية   صحة استثنائه منهم تغليب حتى يكون الامر با
لسجود لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا   وهو واحد اي الكلام متحد من
حيث انه كلام الله وقرآن ذو وتشتمل على خصوصيات النظم الموصوف فعطف التغاير
على التعدد قريب من العطف التفسيري ولكن ان نقول انها كلام الله اي دال عليه
بحسب الوضع ظاهر والاول انسب بقولهم كان القرآن كلام واحد   اي ثابت بالخبر
المشهور فيجب منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية
ما اليه من الجنة او غيرها   اجيب بان المراد الرؤية بالعين وقد يجاب ايضا بانه
المراد رؤيا مرتبة الكمال في غزوة بدر وقيل هو رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها
رؤيا على قول المكذبين كقوله اين شركائي   والمعنى ما فقده جسده والاول
ان يجاب بان المعراج كان يتكرر مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله
حكاية عن الثانية   يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما

روى ان مسيلمة الكذاب دعا للاعور ان يجعل عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة
عوراء او قد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة
قالوا الخوارق اربعة المعجزة وكرامة ومعونة واهانة وفي نظر لاي سنة بعض الارهاص
والاستدراج   والتعبير الاول اي الارهاص لنبوة عيسى عم او معجزة لزكريا او
معجزة لسليمان عم قلنا لكن لا نزاع الا ظهور خارق عن بعض الصالحين بلا دعوى
النبوة وقصد اثباتها ولا نزاع في تسمية ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق الآية
يدل على انه لم يكن لها دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك و
الا لما سأل بقوله انى لك هذا آه وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل
النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا عم يحتمل ان يكون امتحانا
لمعرفتهم بنبأ بعل ليوقن   اعلم ان بينا بالف الاشباع وبينما بما المزيدة
من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما
من جواب فان كان في جوابه كلمة المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في تلك
الكلمتين   فقال النبي اي عند حكاية النبي عم هذه التي سمعها من الملك فقال الملك
متعجبا حيث تكلم اي بتكلم فحذف احدى التائين فقال عم آمنت بهذا اي صدقت الملك

فيما سمعت منه من تكلم البقرة   قوله اشار الخ حاصل الاشتباه عند ادعائه الرسالة
لنفسه فهو مستحيل منه لانه متدين ومتيقن برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه
كرامة او معجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه
لاشتراكهما في الدلالة على صحة دعوى النبوة فتذكر   والاحسن ان يقال بعد الانبياء عم
والا لاطلق الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابي بكر ومثل هذا الوقت لاثبات الافضلية المذكورة وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله
افضل من سائر الامم ايضا   اراد البعدية الزمانية يرد عليه ان اريد بعد موت
نبينا لم يفد التفضيل وان اريد بعد بعث نبينا ينبغي ان يخص النبي عم والخ وعلى
كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم   لا بد من تخصيص عيسى عم وكذا ادريس
والخضر والالياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظام من العلماء الى ان اربعة من الا
نبياء في زمرة الاحياء والخضر والالياس في الارض وعيسى وادريس في السماء   ثم
يفيد التفضيل على التابعين اي صراحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل من
الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن   على هذا وجدنا السلف اي اكثر
اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف

فيما بينهما فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا بالاخبار
من الله ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما لا يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر
في حق علي ما دل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات ثم اجتمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رض
خطب حين وفاته عم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا
الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اى اتوا ابا بكر رض بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية
واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه
بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه ولعل المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان
يراد الخلافة على الولاء يكمل ثلثين لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث
فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة المطلقة للوجوب واما
انه لا يجب علينا عقلا وعلى الله تعالى اصلا فبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن
والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والمنية بكسر الميم
بنات النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية وضلالة
وقد يقال المراد بالامام هو النبي عم قال الله تعالى لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما وذلك

بالنبوة

بالنبوة فيجب على الامام كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة
لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو ترك عن قدرة واختيار لا عن
عجز واضطرار فلا اشكال اصلا مع عدم القطع يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم
بالعصمة وعدم القطع اى ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا بعصمته وعدم
قطع اهل البيعة غير معلوم فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة
كما ذكر عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما
قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب
المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل
منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق
اخص من المعصية لانه التعدي على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية
عهد النبوة على ما هو راى اكثر المفسرين لا تزيل المحنة اى التكليف سميت بها اذ به
يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قلت عن الجابر له وقد يجاب
ايضا بان معنى صحة الامامة شورى ان يتشاوروا وينصبوا اماما منهم ولا تجب وهم
الامامة ولا النصب والتعيين وح لا اشكال اصلا ولا ينعزل الامام بالفسق

لا بعالی بد بنزل لتوره لابالی عهدی الظالمین فان النیل بمعنی الوصول وهو انی

ابندائی و زمانی بق لانا نقول الوصول بمعنی المصدر امر آنی لا بعاده فان الباقی اعد

الوصول بمعنی ای حصل بالمصدر ومدلول الفعل حقیقة هو الاول علی ان صیغ الاخبار لکدوث

فلیتامل ولان العصمة لیست بشرط رد علیه ان ارید بالعصمة ملکة الاجتناب فلانسلم

اذا انتفا ان لا یشترط عدم الفسق وان ارید عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء مم ولو سلم

شرط العدالة فی الامامة لان الفاسق لا یصلح لامر الدین ولا یوثق باوامره قلنا اه اعلم

ان مباحث الامامة وان کانت من الفقه لکن لما شاع بین الناس فی باب الامامة اعتقادات

فاسدة ومالت فرق اهل البدع والهوی الی تعصبات باردة تفضی الی رفض کثیر من قواعد

الاسلام ونقض عقاید المسلمین والقدح فی الخلفاء الراشدین الحقت تلک المباحث

بالکلام وادرجت فی تعریفه عونا للقاصرین وصونا للائمة المهتدین عن مطاعن المبتدعین

ولا نصیبه هو کلیا لان محصوص فالنصر لاصلح وقد یجی بمعنی النصف فالنصر للمدار

فنجی اطلبهم اه فاطلبهم بمحبتی بمعنی ان المحبة المتعلقة بهم عین المحبة المتعلقة بی وهکذا قوله

فبغضی ابغضهم قلنا انه اه هذا انما یتم فی خصوصیات الاشیاء من والاها فی الطوائف المذکورة

بالاوصاف کاهل الربا وشارب الخمر والزوج علی الزوج فلا بد من ترتب اللعن علی الوصف

علی انه المناط قوله ولا یبلغ ولی درجة النبی الاولی ان یذکر فی مباحث النبوة

لانه من مقاصد الفن فمعناه انه معصوم من الذنوب او معناه انه وفقه للتوبة

الخالصة والتائب من الذنب کمن لا ذنب له لا یجاب ینبغی اه اعلم ان اللفظ

اذا ظهر منه المراد فان لم یحتمل النسخ فمحکم والا فان لم یحتمل التاویل فمفسر والا فان

سیق لاجل ذلک المراد فنص والا فظاهر وان ذا خفی فان خفی لعارض فخفی وان خفی

لنفسه وادرک عقلا فمشکل او نقلا فمجمل او لم یدرک فمتشابه اذا ثبت کونها معصیة

بدلیل قطعی وعلم ولم یکن المحل مستحیل ماوّلا فی غیر ضروریات الدین فانه او بدل کلمة

ولا بل حدوث العالم وکذا لا بد من کونهم هذا فی غیر الاجماع القطعی المتفق علیه

والا کفر منکر عقیدته خلاف موافقة للحکماء ای فی حق ذاتهما مع قطع النظر عن حالة

الاشخاص والازمان لعدم اختلافهما باختلاف تلک الحالة والا مثل حرمة الخمر فالحکمة

فیه لیست ذاتیة فیمنی خلافه یحتمل ان یکون ارادة تبدیلها بحال الاشخاص والازمان

فان قیل الخ اه ای علی تقدیر کون الکافر عاصیا وقیل قولهم ومن فوا

اه معنی هذه القاعدة انه لا یکفر فی اعتقاده الاجتهادیة اذ لا نزاع فی تکفیر من انکر

ضروریات الدین ثم ان هذه القاعدة للشیخ الاشعری وبعض متابعیه

وأما البعض الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض أي بعض
فلا احتياج إلى الجمع لعدم اتحاد القائل   ومطالعة علم الغيب أي اطلاعه فلا ينافي
أن يكون بإلقاء الجن   أن أريد بآخر الجن قال في الصحاح الجان أبو الجن أي
فالمعنى أن له تعلق وقرب بآخر الجن دربي على وزن فعيل وتابعه بالنصب عطف على رئيا
وهو اسم نوع من الجن   فقال إنك من المنظرين وهذا إجابة وفيه كيف يجوز أن
يكون إجابة مع كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى ثم إن أبى دعا أو لم يدع وقيل
يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل
التوفيق بين الآية والحديث   أسد الغفاري بفتح الهمزة وكسر السين المهملة
الغفاري بكسر الغين المعجمة   خف بالمرق خف المكان ذهب وعوزج إلى الأرض
والعجم المكروه والعنب هما بضم العين اسم كالغثوى وعبثاه روي أن غنم قوم أفسدت
ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين وهو أن يدفع الحرث إلى أرباب الشاة
يقومون عليه حتى يعود إلى هيئته الأولى ويدفع الشاة إلى أهل الحرث ينتفعون بها
ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل

بأنه يحتمل أن يكون التخصيص لكون فهم سليمان أحق كما يشعر به قوله غير هذا أرفق
وقد اجتمعوا أي اعترض عليه بأن الإجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في
الاجتهاديات فلا تقريب على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر   لا تفرقة أي
اعترض عليه بأنه إن أريد الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وإن أريد
بالنسبة إلى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسألة   فليصح أي الوجهان الأولان
مفيد أن تفضيل رسل البشر إذ لا فرق بالتفضيل بين آدم وغيره لا تفضيل
العامة   وقد خص أي كما أن يخص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء
فيفيد تفضيل الرسل فقط وأما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل
الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الأولى إذ من قواعدهم أن حمل اللفظ الأعم على المجاز
أولى من حمله الأول لئلا يكون نزع الخف قبل الوصول إلى شرط النهي   أشد وأفضل
في الإخلاص فيكون أفضل وقد قال عليه السلام أفضل الأعمال أحمزها إن قلت للملائكة في معاملة
عمل البشر صفات فاضلة يعني فضل العمل في جنسها قلت هذه الأدعية مما لا يعتد في صون الإنسية
وبه يظهر أن الوجه أيضا يفيد تفضيلهم فقط أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم الحمد لله على التمام والصلوة على أفضل الأنام وعلى آله وأصحابه الكرام
في يوم [illegible] من جمادى الأولى [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن
شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته فان مبنى
علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم
التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء
الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام
يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر الفرائد في ضمن فصول هي للدين قواعد
واصول واثناء نصوص هي للنفس جواهر وفصوص مع غاية من
التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا
يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه
للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق
للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير

للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا
عن طرفي الاقتصاد والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول
لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية
منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى
اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها
لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق الا اليها وبالثانية
علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل
من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي
صلعم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى
الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير
مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة
الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى
والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال و
الاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول

وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه
ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا
ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة
قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم
بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا
ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة
الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين
والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال
للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها
بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق

الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به
ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك
لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل
عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا
في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما
بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما
تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال
ابو علي ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني
الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت
صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي لك فلا

ادخل النار فاذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو
ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة
فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من
الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم
الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس
الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية
وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما
هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين
والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما
هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود
المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر

السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من
الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود
الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على
الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك
ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله
الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع
وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع اه
حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كا
الحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور
الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو
باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن
ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود و
الكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت
حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا

المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس

والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود

وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد

يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض

الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان

الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا

والعلم بها اي بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل

المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب ان المراد الجنس

ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة و

لا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشياء

ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها

ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر

او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من

ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم

جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء با

لعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت و

ان تحقق فالنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقايق

فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات

منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي

يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر

في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها

ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم

الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد

الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة

معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل

الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة

المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي
محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي يتضح
ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس و
ادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء
على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه
لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق اي للمخلوق من الملك
والانس والجن بخلاف علم الله تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان
السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك
فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو
الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري

كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات
وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم
معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق
كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس
والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة
المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس
الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم
جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية
مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم
الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق
لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات و
النظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم
بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا

السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان
نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث
العقل وان كان في البعض مستعانا من الحس والحواس جمع حاسة بمعنى
القوة الحاسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة
التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلايلها على الاصول الاسلامية السمع وهي قوة
مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى
يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي القوة المودعة في
العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتاديان الى العينين
يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن
والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد
تلك القوة والشم وهي قوة مودعة في الزايدتين الناتيتين من مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرايحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة

في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة
اللعابية التي في الفم المطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهي قوة
منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
نحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس
توقف اي تطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى قد خلق
كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق
للطعوم والشم للروايح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل
يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى
من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات
مثلا فان قيل اليست الذايقة تدرك حلاوة الشي وحرارته معا قلنا
لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان و
الخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج
تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق
والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشي على

هو به اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه
فيكونان من صفات الخبر ومن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق
بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر
المتواتر سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر
الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اى لا يجوز العقل توافقهم على
الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم
الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية
يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا
امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة لانا نجد من انفسنا
العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل
به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء
لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى
واليهود بتأبيد دينهم دين موسى عم فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد
لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب

كل واحد يوجب جواز كذب المجموع [illegible]
مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن
نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة
قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت
في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات
اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية
في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد
اى الثابت رسالته بالمعجزات والرسول انسان بعثه الله
تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف
النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول من الله تعالى وهو خبر الرسول يوجب
العلم الاستدلالي اى الحاصل بالاستدلال اى بالنظر في الدليل
وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قول اخر فعلى الاول
الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو
الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فبالثاني اوفق واما كونه
موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا
له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا
كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع
والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت
بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم
احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان
قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم
انه خبر الرسول بان سمع منه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن واما
خبر الواحد فانما يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل

فاذا

فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا
كما هو حكم سائر المتواترات والمحسوسات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في
المتواترات هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر خبره
وفي المسموع من في رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول
عليه السلام والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري
ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر
الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في نوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او
خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم
زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق
بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر
الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى العامة اذا وصل
اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم
المتواتر وقيل خبر الاجماع لا يفيد بنفسه بل بالنظر الى الادلة الدالة

على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل الاستدلالي واما العقل

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها

العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر يدرك به الغائبات

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما

فيه من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة

في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان

ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم

استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة

للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا

يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع

فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم

اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف

اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة

باتفاق من العقلاء والاستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار

والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما نقول قولنا العالم

متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك

لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح

مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع تفصيل لا يليق بهذا

الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول

التوجه من غير احتياج الى التفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم

من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء و

من توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو

لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل

سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان

لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك

نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي

اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل

والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة

وكونه ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل
بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر
بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب
البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله
في نفس العالم من غير كسب واختيار كالعلم بوجوده وتغير احواله
واكتسابي وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه
واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال
والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير
تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع
تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء

معنى

معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل
الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى
ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا با
لعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او
الكليات والمعرفة بالجزئيات او البسائط الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم
لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد
ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه السلام الهمني ربي عز وجل وحكي عن كثير من
السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن و
الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا
وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات
مما يعلم به وجود الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم
النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست
غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها

والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان
معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها
وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها
لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بالحدوث على ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج
الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ
هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض و
كل واحد منها حادث لما سنبين ان شاء الله تعالى ولم يتعرض له المص لان
الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون
الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء
آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله
الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو
وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في
الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه

وعند

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى
قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا
سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات المجردات والباري
وهو اي ما له قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم
وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى
يدفع بان لكل واحد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى
الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام
لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد
انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار
بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة
بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم
وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب

كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا
عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى
الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول
والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة وجود الجوهر الفرد
اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح
حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان
فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي واشهرها
عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية
لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء
والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما
يتصور في المتناهي الاجزاء الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته
والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء

الذى

الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه
انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في
ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني
والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها
غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى
نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام
الرازي في هذه المسألة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم
في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول
الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها.
والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص
الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهم

فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض ويحدث فى الاجسام والجواهر فقيد هو
من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد
والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب والاكوان
هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة
وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة
والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح
وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا
الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض
والاعيان اجسام وجواهر فنقول ان الكل حادث اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى اضداد ذلك فان القدم
ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند
الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى

المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم
الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا
بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون
آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان
فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فان قيل
يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى
على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت
عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى
غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية
بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان
ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل

وهو مح وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان
في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا
اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة والجواب
ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان
المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات
من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير
مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة
انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن
عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا
وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون

انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة
والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم
المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان كل جسم في
حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده واذا ثبت ان
العالم حادث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم
هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من
ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما
على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها
لا بد وان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم
يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار

الى ابطال التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا
حتاجت الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى
غير النهاية جملة واخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان
لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية
فتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق
انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع
الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتان احدهما من
الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله
ومقدوراته فان الاول اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان

معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا
يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني
ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات
واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع
بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا
تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ
اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم
عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل
ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز
الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او يكون
الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى

لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على
ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب
عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان
اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد
فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع
هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما
عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم
يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم
الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد
منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان
اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان
الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن

قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على
تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل
وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط ثم
تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده ف
لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين
الضريري رحمه الله ومن تبعه تصريح بان الواجب لذاته هو الله تعالى و
صفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا
اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا
بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام

المعنى بالمعنى ما قالوا بان كل صفة هي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف
للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان
زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من
القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع
والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها
وايضا فقد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح
التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك
مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل
يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم

قيام المعنى بالمعنى وهو ممتنع لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه
والعرض لا يتحيز بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني
وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف البارئ تعالى
وان انتفاء الاجسام في كل ان ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال ليس
بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و
بطئها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة واخر هو سرعة او بطء بل ههنا حركة
مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض
بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه متركب ومتحيز وذلك
من امارات الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى
وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم

وان جعلوا اسما للموجود لا في موضوع واما اذا اريد بهما مجرد الكائن او متحيز لكنهم
جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت
لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع
اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب
والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى
الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب
والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة
الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود
لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما
يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر
وجهين ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس
لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات و
احاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي
ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة

كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب
منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار
تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناهيا لان
ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اي المجانسة للاشياء
لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات
بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة
والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج
والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر
متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه
عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه
التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا
التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد
او غير ممتد فما ذكرنا دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على
عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا

للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد
عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها
اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء
ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد وعند
الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من
التنزيهات بعضها يغني عن بعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك
قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وساير
فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ
المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكر
على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما
اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة
ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره
بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث

وايضا

وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات
فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح
والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت
قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال
تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على
ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقايد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين
زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه
الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا
بالاخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا
ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم
مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام
المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تعالى على ما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تاولها بتاويلات صحيحة

ثم ما اراد الادباء بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر مع على ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين
وسلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بها
كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح له
الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوق بحيث لا مناسبة
بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود
ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما
وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا
كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
حتى لو اختلفوا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة
انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه
فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة
بالحنطة مثل بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات

والصلابة

والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا
والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد
فكيف يتصور التماثل ولا يخرج من علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن
البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم
وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا
يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام على انه
لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة
انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك
ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل
الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت
له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له
وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد
نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود

علم وقدرة لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة
التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي
وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل
ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات
بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل
للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات
فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته
يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر
في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات
القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا
للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما
يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته
قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما
يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم

بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما
تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات
قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب
لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح في كلام المتاخرين من
ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات
ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان
صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة
التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان
اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الا
نفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة وغير ذلك متعددة
متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور النزاع
من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان

بقاء المنافي تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون
الصفات واجب الوجود لذاتها بل نقول انها اي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات
الاله ويكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الاله وصفاته يعني انها
واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من
وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي
قدمها والاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين
وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره
والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلت قد يفسر الغيرية بكون الموجودين بحيث
يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد
المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة
بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع

الكل

الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله وصفاته
ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه
اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام
الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورة فيكون غير الذات كذا ذكر المشايخ
رحمهم الله وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض با
لعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع
لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع
بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب الواحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل
وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات
بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد
ولا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض
وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
يمتنع وجود الواحد من العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل

ان وصفنا الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك ثم ظ لانا نقول قد صرحوا
بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم
انهم لم يريدوا بهذا المعنى مع انه لا يستقيم في الوصف مع الجزء ولو اعتبر وصف
الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين
وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل
بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غير
بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط
الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في
قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في اجزاء الغير المحمولة كا
لواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة
واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد

صفات الاله الوحد جل جلاله ثمان فخذها انها المتعلم
هو الحي باق عالم ذو ارادة سميع بصير قادر متكلم

خالف في ذلك جميع المعتزلة وعُدّ ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم
لجميع الافراد متناول لكل فرد من افرادها مع اعتباره فلو كان الواحد غيرها
لصار غير نفسه لانه من العشرة ولانه لا يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد
غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه واي الصفات الازلية العلم
وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية
توجب صحة العلم والقدرة اي تبع القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات و
البصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم
ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية وهما عبارتان
عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء
نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه
على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله وعلى
من زعم ان معنى ارادة الله فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى

ارادته فعلى غيره انه امره كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات
ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وهي
تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق هو تكوين
مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء
والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة
بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال والكلام
هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من
يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او بالكتابة او بالاشارة
وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه
قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره
ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي
مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على
ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم
مع القطع

مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات
ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والارادة والتكوين والكلام ولما
كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها
وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام
هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق
به وهذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره
وليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من
جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط
حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني
بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية
القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك
فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت
الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه وللآفة التي هي عدم مطاوعة
الالات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها
حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي

دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا
المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم او لا يقدر
على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس
والله تعالى متكلم امر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي
والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا
منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات
ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها
فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل
انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في
الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل
اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر
عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار
في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا

وخبرا

وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به
في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور
في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة
الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله
تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام
حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق
على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن
والقرآن في اللغة مصدر بمعنى الجمع نهاية
بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال
القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير
الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث
قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو
كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة
وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق

القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه

والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي

ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له

سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين الكلام النفسي

القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات

الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا

معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم و

انما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا

الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة

في اللوح المحفوظ وان لم تقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك

من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة

له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن

اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف

مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة

فأشار

فأشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي

باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ

المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بذلك

ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة

والآذان بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه و

يحفظ بالنظم المخيل ويكتب بالنقوش واشكال موضوعة للحروف

الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه

كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا

في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة

وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من

لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج

وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ

المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في

قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس

القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه
ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم و
المعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع
ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عم سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى
لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم ومجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال
ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على
خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك
انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة
القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي

اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ
من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في
التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض
المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ
حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته
كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما
زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى
ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ
من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ
والتلفظ لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا

فاما بالنفس فغير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها
بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نعقل من قيام الكلام
بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت
اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما
مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه تعالى خالق للعالم ومكون له و
امتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا
له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني
انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم
الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز
اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض الثالث انه لو كان حادثا فاما
بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد

واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع
انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل
من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في
استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون
من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع قبل
كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك
والحاصل في الازل هو مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير
ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان
كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور
بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات
وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من
اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين
باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة و

وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها
حادثة وهذا التحقيق انه تعالى ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من
صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق
فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا
فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير
والحادث ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون
محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا
قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع با
لاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يعلم ان التنصيص على
كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كما

كالهيولى

103

كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم
تكونه بالغير والحاصل انا لا نعلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان
وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور
بدون المتضايفين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدا
الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها
على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا
للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه با
لمفعول من وصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف
فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وجود المفعول وهو غير المكون
عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل
مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه ضرورة
انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير
صنع ولا تأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم م

مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه حق وان لا يكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان غير
المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود
وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد
وهما امر واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول
ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين
من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب
لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس
في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع

القابل

القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما
متغايران في العقل بمعنى انه يصح للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس
فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري
يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان
تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى
القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته
كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاماتة والاحياء وغير
ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض
علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب
اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء
وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته
كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه

دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه موجب

بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية مع انه مريد بذاته لا بصفة

وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته

حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات القاطعة باثبات صفة الارادة و

المشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته

ثم وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون

صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات للزم قدمه

ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف

التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا

الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين

لكن انكشافه في حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة

هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم با

متناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري

فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة

انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي

اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين

الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف

امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب

مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح

وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري

العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة

ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي

علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود

بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل

لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض

لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية

او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك و بعد رؤيته رؤية واضحة متعلقة
بهويته قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فمتعلق الرؤية
هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفي نظر لجواز ان
يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
وتورك ان موسى عم قد سال الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم
يكن ممكنا لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها او عبثا
وطلبا للمحال والانبياء عم منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية با
ستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت
المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض
بوجوه اقواها ان سوال موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن
بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر
ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم
ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم رؤية الله بالامتناع و
ايا ما

وايا ما كان يكون السوال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع
السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون واجيب بالنقل ورد الدليل
السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عم انكم سترون ربكم
كما ترون القمر في ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية
في الاخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة
المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم واشد شبههم من العقليات ان الرؤية
مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما
بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار
بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة
بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل
على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة

البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية
عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق
وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد
يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم
لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع
والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الا
حاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى
انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود
والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام و
الاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا
لمنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم

قوم

قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رض
في ان النبي عم هل راى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل
الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها
نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد كلها
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى الكل
واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق و
احتج اهل الحق بوجوه احدها ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان
المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل
لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ
والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب

وكذلك فالاولى ان يراد النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم

وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على

ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او

للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل

بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات

مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون

ما مصدرية وكقوله تعالى والله خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن

يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة

لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين

لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما

للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك

بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات

التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في

هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا

واحدا

واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة

بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان

الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب

وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار

اصلا واما نحن فنثبته على ما حققناه وقد يتمسك بانه لو كان خالقا

لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق

الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او

لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف

بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة

الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته

ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك

اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع

زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء

واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء و

والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي والقدر هو تحديد كل مخلوق بحده

الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب

عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل

بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل

فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان و

الطاعة قلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر

كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا

ارادته تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته

لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع

ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال

العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد

انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له

لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت

للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي

فانا

فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل

على الصاحب بن عباد وعنده الاستاد ابو اسحق الاسفرايني فلما راى الاستاد قال

سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه

الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة و

فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا

ويومر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا

يسال عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان

عبيده يامرهم بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالايات وباب التاويل

مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة

ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل اصلا للعبد و

ان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا

باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى

باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب

استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة

القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل
طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم
الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او
بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا الله تعالى يعلم ويريد
ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري
واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال البارئ عز اسمه فان قيل لا معنى لكون
العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان
الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل
تحت القدرتين المستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا
انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا
في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه

ان

ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب
ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور
الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر في المعنى ضروري
وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد
بخلق الله وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق
بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع
في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح
فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة
ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية
والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض و
الاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون مملوكة
لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب
الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب
القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت

ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا
بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة
الضارة المولمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن
منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في
الاجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح برضى الله
اي بارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الاجل ليس برضاه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي
حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من
انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل
والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات فان قصد

فعل

فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنا
للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما
مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون
القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة
السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي
بها الفعل لا يكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى
لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا
القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال او باستقامة بقاء الاعراض
فان قالوا لجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا
مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ
القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى اخر لاستحالة ذلك على الاعراض

ثم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا وفيه نظر
لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث
الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء ومن ههنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق
انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة
البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم
تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة
على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج

البيت

البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و
سلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد
سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك
حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم
الفاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة
التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم
الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني
فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان
لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر
بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو
لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف
به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فا
ستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة

قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة

فان اجيب بان القدرة وان صلح للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما

لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل

وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون

متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من

الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في

نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى

علم خلافه واراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع

التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس

في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في

قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق

من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح

العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما

لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم

تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان

استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واخباره بعدم وقوعه وحلها ان لا نسلم

ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض

له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى

ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم

من فرض وقوعه محال هو تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان

الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه

فلا نسلم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان

والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان فيه وكل ذلك يصلح محلا للخلاف في انه

هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق

الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة

اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا

الا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة و
الا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب
حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله
تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يتشبث با
لتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من
العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا
لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية والمقتول ميت
باجله اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه
الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل
ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه
والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان
عمره اربعين سنة لكنه قد علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت

الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة
وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه
الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه
تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم
الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله
الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت
موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات و
الامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله
وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان
لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام
ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به
وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا

وعلى الوجه الثاني ان آكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلاً وبنى هذا الاختلاف
على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله تعالى وحده وان
العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكبه
لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة الاسباب باختياره وكل
يستوفي رزق نفسه حلالاً كان او حراماً لحصول التغذي بهما جميعاً ولا يتصور ان
لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله
ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من
يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة ان ليس
الهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالاً او تسميته ضالاً اذ لا معنى لتعلق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية
الى النبي عم مجازاً بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازاً كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق
الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت

ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان
الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس
ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر والفقير المعذب في الدنيا والآخرة
ولما كان له منة على العبد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها
اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله
اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف
الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب
على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب
ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر
من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ
قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية متشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون
بخلاً وسفهاً وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته
وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى

اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظ ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن
من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض
لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين
ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب
وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تع ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه
اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر
ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال
السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه
الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به
النصوص قال الله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تع اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي
عم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام يثبت
الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما

دينك

دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عم وقال
اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبا
لجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ
آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد
لا حيوة له فتعذيبه مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تع في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا
من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او المأكول
في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في
عجائب ملكه وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة
واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها
بالذكر ثم اشتغل ببيان الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها
امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق به الكتاب والسنة والاجماع فيكون ثابتا
وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه فقال والبعث وهو ان يبعث

الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية و يعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى
ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص
القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه
وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مراد ان الله تعالى يجمع
الاجزاء الاصلية للانسان و يعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم
يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء
اما ان يعادا فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في
الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما
ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن
ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن
البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان
نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة
قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا اولا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق

والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره
المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى
فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم
اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم
يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم
القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا او سكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث و
الجواب ما مر والسؤال حق لقوله عم ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول
اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه
انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
واما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عم حوضي
مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه

كنجوم السماء من تقرب منها فلا يظلم ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو
جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به
اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن عليهم ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم
من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث
والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى
واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض
وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق
والالتئام وهو باطل قلنا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما
اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما
انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة
في اعدادهما مثل أعدت للمتقين وأعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر
وان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون في الارض علوا
ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض

قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم
باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل
الجنة بعينه وانما المراد بالدوام انه اذا فني شيء منه جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك
لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز
ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى
الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرء
عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان
ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد
عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة و
الكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا و
زاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر
او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها

العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية والحق انهما
اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى فوقها فهي صغيرة
وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة
المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و
لا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
ولا يدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه احدها ما مر
من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن
به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله
الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا
ينحل ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير

المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك
الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث
اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة و
الدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير
المؤمنين احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة
فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او
منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو
فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن
لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما
تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه

الكافر يبتغي منها ولا يطلب لها عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة و
في تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة
والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول
الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها
انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم
فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى وما
يبدل القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك
تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب
ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة
في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد
وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا
لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة

في معارك المسلمين والجواب ان المراد في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم
الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل
الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر رضي الله عنه لما
بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتجت الخوارج
بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب
وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها
متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع
المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد
بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز
عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم
الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في
الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا

ولا كبيرة الا احصيها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من
الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه
لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة
في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولك ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم
والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة على
الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ المغفرة او ليتعلق به قوله اذا لم يكن
عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص
الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة
وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى
وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اذ
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على

ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد
الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا
بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه
عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى
واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل
منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد
تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها با
لكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا و
عن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسدان اما الاول
فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب
عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب
العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا
من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن

ان يرى جزائه قبل دخول الجنة ثم يدخل الجنة فيخلد لانه باطل بالاجماع
فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير
ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود
في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهب
المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب الكبيرة مات
بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا
من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب
الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة
دائمة فتنافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب
منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفاه وان شاء
عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا
الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من
كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو
سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة
التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان
حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله
الحديث اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة
الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك
بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث
يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم

الى سببا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من
جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا احدا صدق
بجميع ما جاء به النبي عم وسلمه واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او
سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عم جعل ذلك علامة التكذيب و
الانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من
الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء النبي من عند الله تعالى اي تصديق
النبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه
كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي
فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون
الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا
وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى كما في حالة
النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله

ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى
كان المؤمن اسم لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء و
هو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المحققين الى
انه هو التصديق بالقلب فقط وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم
يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله
والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال
الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال
النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عم لاسامة حين قتل من قال لا
اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل
اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت

لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي عم ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقر
باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر
باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي صلعم ومن بعده كانوا يحكمون
بايمان من تكلم بكلمة الشهادة وكانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في
الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد
الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان
مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين
والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها
والايمان لا يزيد ولا ينقص فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في

الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع
بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد
ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد
ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما
تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا
كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انه ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج
تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات
المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص
لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة

الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي
فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما
يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على
تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي
لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام
على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض
لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى
ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظ ولهذا قيل ان هذه
المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان
حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا ه
للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عم

ولكن

125

ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان
الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا رحمهم الله على فساده لان اهل الكتاب كانوا
يعرفون نبوة محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلا بد من بيان الفرق بين
معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا
دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط
القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا
يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن
وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك
في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان
التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها بالايجاب او السلب ثم

البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع و على تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد و الاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر

لا

لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء

ادعى

الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار لصح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان
للتادب واحالة الامور الى مشية الله ته او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن
والحال او للتبرك بذكر الله ته والتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى
تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون ان يقول ولا يجوز لانه اذا
لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب
ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل
به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله ته وذهب
بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن
الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق
الكامل المنجي المشار اليه بقوله ته اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند

ربهم

في الآن والحال خ

ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله ته ولما نقل عن بعض الاشاعرة
انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله ته بناء على ان العبرة في الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان
كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله
وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله ته في حق ابليس
وكان من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في
بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان
والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون
الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ته لما ان الاسعاد تكوين السعادة و
الاشقاء تكوين الشقاوة فلا تغير على الله ته ولا على صفاته لما مر من ان القديم
لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان و
السعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة
والثمرات فهو في مشية الله ته لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول
ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من

الرسالة وهو سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها
عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبى فى صدر الكتاب حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة وفى هذا اشارة الى ان
الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه
من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا ممكن يستوى فيه
طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته و
طريق ثبوته وطريق تعيين من ثبت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من
البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان
كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون
اليه من امور الدنيا والدين فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب
والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن
الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول
والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى

الجزم

الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم
وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
اى الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على
يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله و
ذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى
الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة
بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا
فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال
للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل
للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان
الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل
احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب
العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح فى ذلك العلم امكان كون

اخمارك

المعجزة عن غير الله او كونها لا لغرض التصديق او كونها التصديق الكاذب
الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم
الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم عم وآخرهم
محمد عم اما نبوة آدم صلعم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه
لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما
نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلعم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام
الله تع وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه
مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى
المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما
يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله وقد علم به صدق دعوى النبي عم
علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم
العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه
اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه

وجود

وجود حاتم فان كلا منها ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة
في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من
احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة
واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله
لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه
مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في
غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله — الكمالات ظ
ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي
آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا
كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية
ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله
تعالى المنزل عليه على انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن

والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى
فان قيل قد روي في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا لان
شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب احكام بل يكون خليفة لرسول الله
صلعم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى و
قد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عم سئل عن عدد
الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع
وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تع منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم
من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد
اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة
في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى
مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلعم ويحتمل مخالفة الواقع
وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم

خاص

خاص لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تع
لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة
والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء عم معصومون عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع
واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو
انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند
الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة و
التطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله
بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة
البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي

وبعده

وبعض لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عم
مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان
منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل
الانبياء محمد صلعم لقوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس الاية ولا شك
ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه
والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل
على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله تع العاملون
بامره على ما دل عليه قوله تع لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك
نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تع محال و
افراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه
الله تع بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس
وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا بل كان من الجن

ففسق

ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة
الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما
هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة و
تعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو و
كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر
بل في اعتقاده والعمل به ولله كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره و
نهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تع وهو واحد وانما التعدد والتفاوت
في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم
التورية ثم الانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في
الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تع فيه
اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج
لرسول الله صلعم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء من العلى حق اي
ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته

انما يبتني على اصول الفلاسفة والا فالخرق على السموات جائز والاجسام متماثلة
يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية
انه سئل عن المعراج فقال كان رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى
ما فقد جسد محمد عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد
جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى
ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا
امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك
وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا
الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي الآية وقوله ثم الى ما شاء
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل

الى

الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت
المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن
السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه صلعم انما راى ربه
بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته
حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الا
الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله
غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون
استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية
الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا
الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها
من مريم ومن صاحب سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات
الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها
المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة
البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان وهو آصف بن برخيا

على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء
كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر ابن ابي طالب ولقمان
السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين
يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء
فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عم قال بينا رجل يسوق
بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا وانما
خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم وقال النبي عم آمنت
بهذا اي بان الله قادر على تكلم الحيوانات وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية
عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا
سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية
كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل
بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون

الكرامة

لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خارق العادة من الاولياء لاشتبه بالمعجزة
فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق
العادة من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة
لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون
محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة
له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة
لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة
الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه
بكونه نبيا ومن قصد اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات
بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه
اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى
عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد
بعده لم يفد التفضيل على الذين بعثوا من بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على

وجه الارض في الجملة افضلهم بعد نبيهم ابو بكر الصديق الذي صدق
النبي صلعم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق
الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذي
النورين لان النبي صلعم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم
ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنهم
من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله عم على هذا الوجه وجدنا السلف
والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا
دلايل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال
او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا
متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة و
الجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد با
لافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو
ذوو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم ثابتة اي نيابتهم عن الرسول
في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب يعني

ايضا

ان الخلافة بعد رسول الله صلعم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك
لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم الصحابة
بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعوا علي
رضي الله عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق
عليه الصحابة ولنازع علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في
حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله الاتفاق على
الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حياته دعا عثمان رضي الله
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد ابن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوضوا الامر
خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان رضي الله عنه وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان
اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجمع كبار المهاجرين والانصار على

علي رضي الله عنه والتسوية في قبول الخلافة والبيعة لما كان افضل اهل عصره و
اولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته
بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة والجماعة
في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد السوال
والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم يكون بعدها ملك
وامارة لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد
كناية عن الظالم
علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة من وفات رسول الله صلعم فمعاوية ومن بعده
لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد
كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا
ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة
يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب
وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تع او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه
يجب على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية
ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي صلعم نصب الامام حتى قدموه

على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه
كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم
وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع
الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم
ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي
شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي
الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا
هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان
انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا
لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان
مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام
فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة
ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن

هذا الاصطلاح مما لم يختلج للقوم بل من الشيعة من زعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة
الايمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين
الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند صلاح الزمان و
انقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن
ثم اخوه الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم
ابنه موسى الكاظم ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد
القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض
المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد
منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين
كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف

الاداء

الاداء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم اسهل ويكون
من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم ولا باولاد علي رضي الله عنه يعني يشترط ان
يكون الامام قرشيا لقوله عم الايمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه
ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا
الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدليل من خلافة
ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا
اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي
بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية
من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي
قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل في أنه
بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا
عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع

بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم
دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة
ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي
لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره على الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء
ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد
قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه
كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا
ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل
علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها
خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل
عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل
كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد

قلنا

قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في
ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان
يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء
ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح
الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه
وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض
من نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم
على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين
والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم
ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه الله ان
الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسألة ان الفاسق ليس
من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه

هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب
الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب في م
غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن علمائنا الثلثة
انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد
وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى
قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القضاء
بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر و
فاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الهوى والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة
خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز
الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما
ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال
جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة

على من مات منهم من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي
من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية
ذلك واجب فهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ
من مقاصد علم الكلام في مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة
والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه
على بعض من المسائل التي يتميز بها اهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او
الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء
كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما روي من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب
الكف عن الطعن فيهم لقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله عم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم ولقوله عم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم
فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك ان ياخذه الله ثم في مناقب

كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله
احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات
فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة
رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغي و
الخروج عن الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية
حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي
عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عم لبعض
من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن
عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن
على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين
واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عم مما تواتر معناه وان كان
تفاصيله آحادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعن الله عليه وعلى انصاره
واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عم حيث قال عم ابو بكر

في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في
الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد
بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة و
الحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل
الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين
ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة و
الكافرين من اهل النار ويرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة
على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على
الخفين فقال جعل رسول الله صلعم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم
وروى ابو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن
وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله
ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال
ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه دليل مثل نور النهار وقال
الكرخي اني اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه

في حيز التواتر ومن لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس
بن مالك رضي الله عنه عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن
في الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمرا او زبيب في الماء المجر
فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع وكان النهي عن ذلك في ابتداء الاسلام
لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فما تقدم من تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة
خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره
مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون
مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك ومامورون بتبليغ
الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع التردد في ان مرتبة
النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين
وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث الولي م
يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على
ذلك وذهب بعض الاباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه و

اختار

واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى
النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته
التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب
الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله عبدا لم يضره
ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات
التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم
مما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن و
هم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان
باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل
وعدول عن الاسلام وضلال واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي صلعم فيما علم
مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها
ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق ينكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق
بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص

والنصوص من الكتاب والسنة
تحمل على ظواهرها صح صح

بان تنكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كخبر الاحاد
مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عم فمن قذف عائشة بالزنا كفر واستحلال المعصية
صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم بذلك فيما سبق و
الاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه
الاصول تتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان
كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت
بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين
النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم وشرب الخمر واكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير
ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى
ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان
لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى
ان لا يحرم الزنا او الظلم وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذه ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل
منه بربه وذكر الامام السرخسي رح في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امراته الحائض
يكفر

يكفر وفي النوادر عن محمد رح انه لا يكفر هو الصحيح وباستحلال اللواطة بامراته لا يكفر
على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسماء الله تعالى او بامر من اوامره
او انكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء نبيا على قصد استخفاف
او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله
جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا
يكفر بالله تعالى لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا باسم الله تعالى يكفر و
كذا اذا صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا
لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر
لانه لا ييأس من روح الله تعالى الا القوم الكافرون والامن من عذاب الله تعالى كفر
اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون
في النار يأس من الله وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي
كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر
احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس
ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله

فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان
يصير كافرا لما به من رجحة الاثم ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان
اعتقاده استخفافه الذنب يستلزم الياس وان اعتقاده عدم ايمانه المفسر بجميع
التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية
او سب الشيخين او لعنهما او امثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره من
الغيب كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد صلعم والكاهن
هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب
وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له تابعة من الجن
وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به
الله سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة والكرامة
او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول
القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم

ليس

ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية
تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا
المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا
فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود والمعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع
الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة
الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء
لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في
الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه
السلف فلو لم يكن للاموات فيه نفع لما كان له معنى وقال عم ما من ميت يصلي عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة افضل قال الماء فحفر
بيرا وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب
الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من

تحصى

الى تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى استجب لكم ولقوله عم يستجاب
للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي كريم يستحيي من
عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية
وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة
واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه
هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين
الا في ضلال ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به
فقد نقض اقراره وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب
محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال
الله تعالى انك من المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي
قال الصدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها
من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء
وطلوع الشمس من مغربها حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال حذيفة نعوم
بن اسيد الغفاري اطلع النبي عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا

نذكر

نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار
تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة
جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير
والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية
الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله في
كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد و
تحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون و
ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه فلذلك قال كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف في

هو

هذا المذهب في ان المخطي ليس آثم وانما الخلاف في انه مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر
الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء
فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه
مستجمع الشرائط واركانه واحكامه فانه اتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في
الاجتهاد اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد
يخطي من وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو
كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان في تخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا
منهما اي من سليمان وداود قد اصاب الحكم حينئذ الثاني الاحاديث والاثار
الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة
المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي
ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة
الصحابة رضي الله عنهم بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر
لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق

للحكم فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة
نبينا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام
تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتاب التلويح
في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة
البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة
البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي
وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى با
لسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة و
بيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من

جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة
الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضايل والكمالات العلمية والعملية مع
وجود العوايق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل
والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح
مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب
وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكواين ماضيها
وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى
علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك ان المعلم افضل قوله م
من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون الثالث
انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا

لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم
اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة على
عيسى عم اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قايل بالفصل
بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام والجواب ان النصارى استعظموا المسيح
بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب
له وقد كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف ساير العباد من بني آدم فرد
عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار
القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على محمد صاحب المعراج والمحراب وعلى آله واصحابه
من الشيخ والشباب صلوة دايمة الى يوم الحساب قد وقع الفراغ من الكتابة [illegible] على يد اضعف العباد واحوجهم

[illegible]